SBR069027078929

Ueber die
Bestimmung des Menschen;

ein

philosophischer Versuch

nach Grundsätzen der kritischen Philosophie

von

Johann Lenz, Professor.

Philos. 3802

KREISBIBLIOTHEK REGENSBURG

Regensburg, 1796,
bei Montag und Weiß.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

Was soll der Mensch werden? und wie kann er das werden, was er werden soll? Dieß sind die zwey wichtigsten Fragen, die je in Betreff des Menschen können aufgeworfen werden, und deren richtige Beantwortung jene großen und wichtigen Wahrheiten enthält, auf die sich jede andere Untersuchung über den Menschen beziehen muß.

Aber um die zweyte Frage beantworten zu können, muß man mit der ersten schon im Reinen seyn. Die Beantwortung dieser wird uns alsdann zur Untersuchung jener am sichersten leiten. Ich nehme in dieser Abhandlung die Beantwortung der Frage: was soll der Mensch wer-

den? zum Gegenstande, und werde mich bemühen, jenen lezten Zweck des Menschen zu zeigen, zu dessen Erreichung er von dem Urheber der Natur bestimmt ist. Hierzu wird uns nun freilich die Natur des Menschen selbst die sicherste Anleitung geben können; und ich werde daher einige Bemerkungen über dieselbe voraus schicken müssen.

Der Mensch kann betrachtet werden, als Pflanze, als Thier, und eigentlich als Mensch. Als Pflanze wird er gezeugt, ernährt sich, wächst, hat das Vermögen, seines gleichen zu erzeugen, und welkt, im Herbste seiner Jahre dahin.

So wichtig uns der Mensch in dieser Rücksicht seyn muß, indem die Bildung und Uebung seiner thierischen und geistigen Fähigkeiten von seiner pflanzenartigen Organisation größtentheils abhängt; so hat doch die Natur hierbey dem Menschen wenig, oder gar nichts zu thun übrig gelassen, vermuthlich, weil er durch Klügeleien

mehr

mehr verdorben, als gut gemacht haben würde; die Natur hingegen durch ihre nothwendigen und unveränderlichen Gesetze weit besser dafür sorgen kann. Was dem Menschen hierbey noch zu thun übrig bleibt, ist, daß er die wohlthätige Wirksamkeit der Natur nicht hemme, ihr keine Hindernisse mache, sie durch Künsteleien nicht störe, und allenfalls die zufälligen Hindernisse aus dem Wege räume.

Als Thier hat der Mensch einen maschinenartigen Körper, durch den er zu Bewegungen geschickt ist, auf Dinge außer sich hinwirckt, und von ihnen gleichfalls afficirt wird. Er hat ein Vorstellungs- Gefühls- und Bestrebungs- Vermögen, lernt dadurch die Dinge außer sich kennen und unterscheiden, fühlt Lust und Schmerz, wird von ihnen, als Triebfedern, zu Bestrebungen gereizt, und zu zweckmäßigen Thätigkeiten angetrieben.

Als Mensch denkt und will er, und nur durch Vernunft und Willkühr ist er vom Thiere un-

unterschieden. Durch beides hebt er sich über die blinden Gesetze der Natur empor, und wird Herr der Schöpfung, und fähig, die Wahrheit zu erkennen, sieht in die Vergangenheit und Zukunft, fühlt geistiges Vergnügen und geistige Bedürfnisse, die über alles Thierische weit erhaben sind, wählt, und entschließt sich selbst, und verdient, wenn er tugendhaft ist, unsre Achtung und Bewunderung eben so, wie er, wenn er lasterhaft ist, der Gegenstand unserer Verachtung, und unsers Abscheus wird. Nur durch diese seine moralischen Anlagen wird er berechtiget, eine andere Zukunft, wenn sich die gegenwärtige Lebensscene schließt, zu erwarten, und dort Vergeltung seines hier vollbrachten Tagewerks zu hoffen.

Das Thierische und Geistige aber sind in dem Menschen so innig mit einander verwebt, daß Eines ohne das Andere nicht bestehen kann; sie unterstützen sich wechselseitig in ihren Wirkungen, stimmen oft zusammen, thun sich aber auch oft

oft wechselweise einander Abbruch, hindern sich und schränken sich ein.

Es ist eine leicht zu machende Beobachtung, daß die Thierheit in dem Menschen nicht überall so genau abgesteckte Gränzen, und so bestimmte Gesetze in ihrer Wirkungsart habe, wie wir bei andern Thieren antreffen. Das war aber vielleicht auch nothwendig, wenn in einem und demselben Subject Thierheit und Menschheit zugleich bestehen und der Mensch nicht schon als Mensch von Natur ausgestattet, sondern erst durch Cultur zum Menschen gebildet werden soll.

Der Zweck der Thierheit in dem Menschen ist Genuß des sinnlichen Vergnügens und Tauglichkeit zu geistigen Kraftäußerungen. Gleichwie sich aber der Mensch nur durch Vernunft und Wille vom Thiere unterscheidet: so kann auch nur durch diese Eigenschaften der lezte Zweck des Menschen möglich werden. Wenn es einmal ausgemacht ist, wozu Vernunft und Wille in dem Menschen taugen, und was zulezt durch

sie bewirkt werden kann, so wird es auch nicht schwer seyn, seine eigentliche Bestimmung zu finden, und den lezten Zweck desselben anzugeben. Alles aber, was der Mensch durch Vernunft und Wille bewirken kann, sind: Erkenntnisse, geistige Gefühle und freie Handlungen. Erkenntnisse können, als speculative Einsichten, unmöglich der lezte Zweck des Menschen seyn. Denn, zu geschweigen, daß der größte Theil der Menschen sich nicht einmal diejenigen Erkenntnisse erwirbt, die für ihn das meiste Interesse haben, so ist unter andern dieß das Schlimmste, daß gerade da, wo wir am nöthigsten hätten, etwas zu wissen, unser Wissen gänzlich aufhört, und daß uns alles unser Wissen wenig frommen würde, wenn wir dasselbe nicht zu unsern freien Handlungen benützen könnten. Es bleibt also zum lezten Zwecke des Menschen nichts übrig, als Glückseligkeit, die größst-mögliche Summe angenehmer Gefühle und freie Handlungen. Da sich aber die freien Handlungen des Menschen von seinen thierischen Handlungen nur dadurch

un-

unterscheiden, daß sie allein einer Beurtheilung des Rechts und Unrechts fähig sind, (Recht und Unrecht aber das sittliche Wesen des Menschen ausmachen) so ist der lezte Zweck des Menschen Glückseligkeit in Verbindung mit Sittlichkeit.

Zwar war dieß schon von jeher die Meinung aller Philosophen. Allein so einstimmig sie sich hierin durch Worte ausdrückten, so weit wichen sie in der Bedeutung derselben von einander ab. Einigen sind Glückseligkeit und Sittlichkeit gleichbedeutende Wörter. Nach ihrer Meinung ist das sittlich gut, was den Menschen glücklich macht, dasjenige sittlich böse, was ihn unglücklich macht; und zwar sagen sie, ist blos deßwegen etwas sittlich gut, weil es den Menschen glücklich macht, und umgekehrt. Der Mensch hat die Pflicht, sittlich gut zu werden, weil Glückseligkeit an sich etwas wünschenswerthes ist; etwas, auf welches alle Bestrebungen des Menschen hinzielen, und weil es uns unwiderstehliche Naturtriebe auflegen, nach Glückseligkeit zu streben. Ihrer Behaup-

tung nach besteht die Tugend in der Geschicklichkeit und Fertigkeit nach Glückseligkeit zu trachten.

Andere Philosophen denken gerade das Gegentheil. Sie sehen unsere sterbliche Hülle, die die Quelle und Werkstätte alles Vergnügens und alles Schmerzens, und somit auch aller Glückseligkeit ist, als ein Gefängniß an, in das unser Geist gleichsam zur Prüfung oder wohl gar zur Strafe eingeschlossen ist. Nur unser Geist, sagen sie, ist unser eigentliches Ich, dem unser irrdischer Begleiter nur zur Last und zum Hindernisse in seiner Vollkommenheit ist. Wenn sie das: der Natur gemäß leben, als den höchsten Grundsatz ihrer Sittenlehre aufstellen, so verstehen sie unter Natur nur das reingeistige Wesen des Menschen. Wollust und Schmerz sind ihnen gleichgültige Dinge, die der Mensch an sich weder begehren noch verabscheuen soll. Die Vernunft allein, behaupten sie, sey unsre Gesetzgeberinn, und nur ihrer Stimme müsse man gehorchen, und ihre Befehle über alles achten. So

fern

fern Vergnügen und Schmerz Triebfedern sind, uns der Herrschaft der Vernunft zu entziehen, so fern sind sie die Quellen des Uebels, und sie setzen daher die Würde des Menschen in eine gewisse Art von Entkörperung, bei welcher der Mensch allein rein vernünftig seyn würde, und auch in dem blossen Bewußtseyn einer überirrdischen Geistigkeit und in der Entfernung alles andern Vergnügens fanden sie die wahre Glückseeligkeit.

Beide Moralsysteme verfehlten aber ihren Zweck. Die Anhänger des einen Systems, indem sie das Vergnügen als Triebfeder zur Sittlichkeit annahmen, machten die Tugend eigennützig; die Anhänger des andern, stellten das Ideal der Tugend, nemlich Heiligkeit, als Pflicht auf, das doch auf den mit Sinnlichkeit begabten Menschen unanwendbar ist, und machten daher Sittlichkeit für den Menschen unmöglich. Beide verkannten das wahre Wesen der Tugend und des Menschen, den sie nur einseitig

tig betrachteten. Und wenn noch andere Philosophen das Vollkommenheitsprincip, als oberstes Sittengesetz, und Vollkommenheit, als die höchste Bestimmung des Menschen, angaben, so lösten sie den Knoten eben so wenig. Denn so weit Vollkommenheit nur Tauglichkeit eines Dings zu irgend einem Zwecke ist, so fern ist Vollkommenheit kein Leztes, sondern nur immer Mittel zu etwas Höherm. Die lezte Vollkommenheit kann nur das an sich Gute einer Sache seyn, das einen absoluten Werth hat, und da muß man dann wieder sagen, jenes Höchste des Menschen sey Sittlichkeit, oder Glückseeligkeit, oder beides zugleich.

Als die heidnische Philosophie über die Grundsätze der Sittenlehre mit sich selbst im Widerstreite lag, erschien die christliche Religion und lehrte eine Sittenlehre, die sich schneller und weiter als alle Philosopheme verbreitete, und sogar ihren Gegnern Beifall abnöthigte. Sie lehrte die uneigennützigste menschliche Tugend,

und

und die strengste Pflicht nach derselben zu streben. Sie war daher auch auf den Menschen anwendbar, weil sie ihn als Menschen betrachtete, auf seine Gebrechlichkeit Rücksicht nahm, und selbst die Vergnügen, deren der Mensch doch bedarf, von der Tugend nicht ausschloß, so fern er sich dieselben nur nicht selbst zum Hinderniße seiner sittlichen Vollkommenheit machte.

Christus, ihr heiliger Stifter, war aber nur Lehrer des Volks, nicht irgend einer Schule. Er konnte sich also auf Schulweisheit gar nicht einlassen, bei seinem Vortrage konnte und durfte er sich, um zu überzeugen, nur auf den gesunden Menschenverstand berufen; denn was er lehrte, war ohnehin schon tief in jedermanns Herz geschrieben. Hierin lag gewiß ein nicht unerheblicher Grund der schnellen Ausbreitung der christlichen Religion. Aber diese Schrift war mit der Zeit etwas unlesbar geworden, indem sie mit einem Schleier von Vorurtheilen, welche durch Gewohnheit schon das Bürgerrecht,

und durch das Ansehen der Priester einen Anstrich von Göttlichkeit erlangt hatte, überzogen war. Er brauchte daher nur diesen Schleier wegzunehmen, und den gemeinen Menschenverstand wieder in seine Rechte einzusetzen; sein Auditorium, das für Schulgelehrsamkeit keinen Sinn hatte, verstattete es ohnehin nicht, seine Lehren mit gelehrtem Aufwande aus subtilen Gründen zu entwickeln.

Doch nichts ist so heilig, daß es nicht durch Menschenhände verunstaltet werden kann. Auch die christliche Religion hatte dieses Schicksal. Sie würde für die Welt weit wohlthätiger gewesen seyn, und nie würde sie so viele Widersacher gehabt haben, hätte man ihre Lehre nicht in die Systeme der heidnischen Philosophie zu zwingen getrachtet, und sie durch Vermengung mit den Grundsätzen derselben so sehr verunstaltet. Die Philosophie war damals noch gar nicht auf den Punkt jener Reife gelangt, wo sie es mit gutem Glücke hätte unternehmen können, die christliche Sittenlehre

aus wissenschaftlichen Gründen zu entwickeln. Dieß Geschäft scheint nur der kritischen Philosophie vorbehalten gewesen zu seyn, die es auch mit dem glücklichsten Erfolge unternommen hat. Ich finde wenigstens zwischen der Sittenlehre des Evangeliums, und zwischen Kants Kritik der praktischen Vernunft so wenig Unterschied, daß ich die leztere nur als einen gelehrten philosophischen Commentar über die erstere ansehen kann.

Um das Wahre von der Bestimmung des Menschen ausmitteln zu können, wird es nothwendig seyn, die Hauptgrundsätze dieser Philosophie voraus zu schicken, und ins Kurze zusammen zu fassen. Sie bestehen in folgendem:

Vernunft ist das Vermögen der Regeln, und eine nothwendige Regel heißt ein Gesetz. Nimmt sie die Gründe zu einem Gesetze von etwas außer ihr her, so heißt sie theoretische Vernunft; nimmt sie dieselben aus sich

selbst

selbst, so heißt sie **praktische Vernunft**. Es ist Thatsache, daß uns unsre Vernunft in gewissen Fällen etwas schlechterdings zu thun oder zu unterlassen gebietet, sie ist also gesetzgebend. Die Nothwendigkeit, mit der sie gebietet, ist eine absolute Nothwendigkeit, deren Gegentheil moralisch unmöglich ist; ihre Gesetzgebung ist daher **Selbstgesetzgebung** (Autonomie); denn alles, was absolut nothwendig ist, kann nur in unserm Vorstellungsvermögen, und nicht in der Erfahrung gegründet seyn, weil absolute Nothwendigkeit nur a priori, nie a posteriori erkannt werden kann. Nähme die Vernunft die Gründe ihres Gebietens von Dingen ausser sich, so würden auch ihre Gebote nur hypothetisch, nicht absolut nothwendig seyn, indem in der Erfahrung alles bedingt ist. Ein Vernunftgesetz, das absolut nothwendig ist, heißt ein **praktisches Gesetz**, an dem sich Form und Materie unterscheiden läßt. Dasjenige, was die Vernunft vorschreibt, heißt die **Materie**; die Art und Weyse, wie sie etwas vorschreibt, heißt die **Form** des praktischen

Ge-

Gesetzes. Die Vernunft kann sich die Materie ihrer Gesetzgebung nicht selbst verschaffen, sondern muß dieselbe von der Sinnlichkeit aus der Sinnenwelt herholen. Nur die Form derselben, welche in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihres Gebietens besteht, ist ihr Eigenthum. Sie kann also nur das als Gesetz vorschreiben, was mit einer allgemeinen Gesetzgebung für vernünftige Wesen übereinstimmt, und der oberste praktische Grundsatz wird heißen: Du sollst alles das, was ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn kann. Die Gesetzgebung der Vernunft steht auch nicht in der Freiheit des Menschen, sondern ist ihm mit seiner Vernunft angebohren, und daher nach Gesetzen der Natur für ihn nothwendig. Die Vernunft schreibt ihre Gesetze unmittelbar dem Willen vor, und Wille ist das Vermögen des Menschen, sich selbst durch eine aus mehrern gegebenen Triebfedern zum Handeln zu bestimmen. Soll der Wille frei seyn, so muß er weder von Dingen außer sich, noch von einer innern Noth-

wendigkeit abhängig seyn. Der Wille des Menschen nun ist frei; denn was ich thun soll, das muß ich auch können, und das Soll unterscheidet sich eben dadurch von Muß, daß ich das Erstere kann, aber nicht muß, das Leztere kann, und zugleich muß. Fernere Beweise der Freiheit des Willens sind ein inneres Gefühl von derselben, das jeder Mensch in sich spürt, und dann unsere Handlungen selbst, die dem praktischen Gesetze bald gemäß, bald nicht gemäß sind, und die wir in beiden Fällen dem Menschen, als freier Ursache, zuschreiben. Da die Vernunft ihre Gesetze dem freien Willen vorschreibt, so heißen sie auch in dieser Rücksicht **Freiheitsgesetze**. Die freien Handlungen des Menschen in Beziehung auf das praktische Vernunftgesetz heißen **Sitten**, und daher heißen auch praktische Gesetze **Sittengesetze**. Zur Freiheit des Willens ist es aber auch eine nothwendige äußere Bedingung, daß er unter mehrern Triebfedern wählen kann. Der Mensch hat nun eine doppelte Art Triebfedern; sinnliche Gefühle, welche durch Lust und

Unlust;

Unlust; und praktische Gesetze, welche ihn durch ihre Form der Nothwendigkeit oder durch Achtung, die sie ihm für sich einflössen, anreizen, und die er aus blos anreizenden zu bestimmenden Gründen seiner Handlungen durch Freiheit erhebt.

Die Gefühle wirken unmittelbar auf das Begehrungsvermögen, welches vom Willen wohl zu unterscheiden, und das Vermögen ist, durch Gefühle zur Wirklichkeit der Gegenstände derselben bestimmet zu werden. Wir würden durch Gefühle eben so gut, wie alle übrigen Thiere zum Handeln bestimmt werden, hätten wir nicht in unsrer praktischen Vernunft noch ein anderes Begehrungsvermögen, und einen Willen, durch den wir das Bestimmtwerden verhindern, und uns selbst bestimmen können.

Was nun durch das Sittengesetz nothwendig gemacht wird, ist Pflicht. Was aber dem Sittengesetze so gemäß ist, daß dessen Gegentheil doch demselben nicht widerspricht, das ist ein Recht. Eine

Handlung kann dem Sittengesetze dem Aeußern nach angemessen seyn, und dann heißt sie gesetzmäßig; oder sie ist zugleich auch der Pflicht angemessen, das heißt: mein Beweggrund zu derselben war die blosse Nothwendigkeit, die ich als Pflicht erkenne, und dann ist meine Handlung pflichtmäßig. Eine pflichtmäßige Handlung heißt eine moralisch gute, eine pflichtwidrige, eine moralisch böse Handlung.

Die sittlichen Handlungen bekommen also ihren Werth oder ihren Unwerth nur durch ihre Beziehung auf das Sittengesetz, indem ich mir dasselbe zur Maxime meiner Willensbestimmung mache, oder nicht mache; nicht aber durch Gefühle, die ich mir dabey zum Beweggrund machen kann, und nicht durch die Folgen der Handlung, die nicht allemal in meiner Gewalt sind. Tugend besteht also auch in der Fertigkeit des Willens, sich zu seinen Handlungen nach dem Sittengesetze und durch dasselbe selbst zu bestimmen.

Zwar haben alle Handlungen des Menschen auf dessen Wohl und Wehe einen Einfluß; so wie sie sämmtlich eine Beziehung auf das Sittengesetz haben, und alles Wohl und Weh steht daher mit den Sitten immer in Verbindung; oder vielmehr, jede Handlung läßt sich in dieser doppelten Rücksicht betrachten. Allein dieses Wohl und Weh macht nur die Materie, nicht die Form der sittlichen Handlung aus, und jedes Wohl und Weh kann dem Sittengesetz gemäß, aber auch demselben zuwider seyn. Der Materie nach kann also das Sittengesetz das nämliche gebieten, was Klugheit oder thierische Triebe fordern; aber es kann auch oft gerade das Gegentheil verlangen. Nur der Form und dem Beweggrunde nach unterscheidet sich das Sittengesetz von allen andern, ja selbst theoretischen Vernunftgesetzen, indem es mit absoluter Nothwendigkeit gebietet, und uns dieselbe auch als Beweggrund unserer Handlungen vorschreibt.

Uebrigens bleibt es uns freilich unerforsch-

 lich,

lich, wie Vernunft durch sich selbst gesetzgebend, oder wie Freiheit des Willens möglich sey; aber es ist uns eben so unbegreiflich, wie Denken und Wollen überhaupt möglich sey. Genug daß Eines so gut Thatsache, wie das Andere ist, von der jeder Mensch in seinem Selbstbewußtseyn die die deutlichste Ueberzeugung in sich herum trägt.

Da übrigens das Sittengesetz auch meistens das gebietet, was uns und andere glücklich macht; da Vergnügen Bedürfniß für den sinnlichen Menschen ist, welches er zu befriedigen durch seine Natur angetrieben wird, und da die Befriedigung der sinnlichen Triebe auf Gesundheit und Leben, ja selbst auf die Sittlichkeit des Menschen einen so großen Einfluß hat; so läßt es sich begreifen, wie man Glückseligkeit mit Sittlichkeit verwechseln konnte, und wie es zugieng, daß man sie für gleichbedeutende Dinge hielt. Da es andrerseits, so weit wir unsre Willensbestimmung als Erscheinung kennen, meistentheils die sinnlichen Reize sind, welche unsern

Willen

Willen besiegen, und ihn von Befolgung der Sittengesetze abwendig machen, so läßt sich auch eben so leicht begreifen, wie man die Sinnlichkeit des Menschen als den Feind seiner Tugend ansehen, und eine Art Entkörperung schon für sich als Tugend angeben konnte.

Ich hielt es für nöthig, diese Ideen aus der kritischen Philosophie voran zu schicken; denn mir scheint es, daß diese Art, die sittliche Natur des Menschen zu erklären, die einzige wahre aus allen bisherigen sey. Ich finde mich in meinem innersten Bewußtseyn von ihrer Richtigkeit so sehr überzeugt, daß ich nicht zweifle, daß diese Theorie bald die allgemein herrschende seyn werde.

Da es nun unter den Philosophen so weit richtig ist, daß entweder Sittlichkeit, oder Glückseligkeit, oder beide zugleich der lezte, und höchste Zweck des Menschen sind; so schreite ich näher zur Untersuchung, und unternehme es darzuthun, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit

zusammen, doch so, daß die leztere der erstern immer untergeordnet bleibe, das höchste Gut des Menschen, und die möglichste Annäherung zu demselben die höchste Bestimmung, oder der höchste Zweck desselben sey.

Daß Glückseligkeit, als angenehmer Lebensgenuß, ein Zweck des Menschen sey, ist wohl offenbar gewiß. Hierinn stimmen nicht nur die allgemeine Meinung aller Menschen überein, sondern auch die ganze Einrichtung unsers Körpers, die vielen Genußwerkzeuge, die Reize, die überall in der Schöpfung vom kleinsten Insekte an bis zum gestirnten Himmel verbreitet sind. Die Instincte und Naturtriebe, ja das sichtbare Streben aller Menschen führen uns unmittelbar dahin, daß Glückseligkeit eine Bestimmung des Menschen seyn müsse.

Allein wenn man Glückseligkeit als den lezten und höchsten Zweck des Menschen annimmt, wie sehr viele Philosophen lehren, und wie vielleicht

leicht die meisten Menschen zu thun pflegen, dann irrt man eben so offenbar. Diesen Satz hat Kant vortreflich entwickelt, und mit den überzeugendsten Gründen dargethan. Denn Glückseligkeit, wenigstens menschliche, die uns nicht schon durch unsre Natur gegeben ist, sondern die wir uns durch Streben erst selbst verschaffen müssen, setzt Bedürfnisse voraus. Bedürfnisse sind aber an sich etwas so wenig wünschenswerthes, daß man sie vielmehr als die vorzüglichen Quellen des menschlichen Elendes ansehen muß. Unbefriediget führen sie Unmuth der Seele, und viele Nachtheile des Körpers herbei; befriediget setzen sie an ihre Stelle bald Sättigung und Eckel. Wie leicht artet der natürliche Hang, sie zu befriedigen, in Leidenschaft aus! Und diese Leidenschaft kann entweder nur auf Kosten vieler anderer Güter dieses Lebens befriediget werden; oder wenn man sie andern Zwecken aufopfert, so ist diese Aufopferung, die nur mit Selbstüberwindung geschehen kann, gewiß keine wünschenswerthe Annehmlichkeit.

Aber fragen wir doch einmal die Menschen, ob sie in ihrem Leben wohl Glückseligkeit erreicht, oder ob sie dieselbe nicht vielmehr ganz verfehlet haben. Gewiß wird die Antwort eine allgemeine Klage aller Menschen über ihr Schicksal und ihre Mühseligkeiten seyn; und das ist auch ganz natürlich. Jeder Genuß erzeugt neues oder stärkeres Bedürfniß. Das Gegenwärtige verliert sehr bald, oft ehe man es noch zu genießen angefangen hat, seinen Reiz; jedes Gut, das wir erlangt haben, wird uns gleichgültig, oder weil es uns nur in der Ferne als Scheingut getäuscht hat, in der Nähe verhaßt; und wir werden durch Naturnothwendigkeit angetrieben, nach ein neues zu streben, das, so bald wir es besitzen, eben so gleich wieder, wie jedes andere, seinen Werth für uns verliert. Unser Streben geht nun weiter, wir jagen vergebens einem Gute, das wir nirgend erreichen, mit stets erneuetem Sehnen und Wünschen nach, wir sehen kein Ende ab, wo wir uns an dem Ziele einer einmal erreichten Glückseligkeit befinden möchten.

Diese unsere Glückseligkeit also, und der Zweck unsers Lebens würde nur immer zukünftig, nie wirklich seyn, wir würden unsern Endzweck stets mehr verfehlen, als ihn erreichen.

Doch welch einen Mißgrif würde nicht die Natur, die doch sonst so ganz zweckmäßig verfährt, gemacht haben, wenn sie dem Menschen zur Erreichung seines Endzwecks der Glückseligkeit, Vernunft, und nicht, wie den übrigen Thieren, blinden Instinct gegeben hätte! Sich selbst überlassen, erreichen die Thiere durch angebohrne, und überall genau bestimmte Triebe die ihnen zugemessene Glückseligkeit ganz unfehlbar; erreicht sie der Mensch durch seine Vernunft auch so sicher? — Vielmehr so wenig, oder gar nicht, daß Vernunft im Dienste der Sinnlichkeit uns nur immer mehr von dem Pfade der Natur hinwegführt; daß unsre Einbildungskraft nur immer neue Bedürfnisse erkünstelt, die der Natur ganz fremd sind, ja selbst die nöthigen Kenntnisse zur Anleitung im Genusse der Vergnügen

gnügen muß die Vernunft erst aus Erfahrung schöpfen, und kommt mit diesem Geschäfte oft ziemlich spät, kaum am Rande des Grabes noch zu Stande.

Wie viele Selbstpeinigung über erträumte und nie erreichbare Güter; wie vieles selbstgeschaffene Elend fließt nicht aus der einzigen Quelle unsers freien Vorstellungsvermögens, der Einbildungskraft, und selbst der Vernunft, wenn sie im Dienste der Sinnlichkeit sich von derselben beherrschen läßt, nicht sich dieselbe unterwirft! Sind wohl Eroberungssucht, Ehrgeiz, Habsucht, Verfolgungsgeist, Ungenügsamkeit, und tausend glänzende Laster, Thorheiten und Schwachheiten mit allen ihren unseligen Folgen etwas anders, als Hirngeburten einer ausschweifenden und unbezähmten Phantasie?

Die Natur hätte für ihren sogenannten Liebling, den Menschen, doch in Wahrheit sehr schlecht gesorgt, wenn sie ihm Vernunft statt thierischer

In-

Instincte zur Erreichung seines Endzwecks der Glückseligkeit gegeben hätte. Sie wäre ihm gewiß wenig günstig gewesen, da sie ihn hierbey so ganz von dem Einflusse äußerer Gegenstände abhängig gemacht, und die Mittel zu seinem Zwecke nicht mehr in ihn selbst gelegt hätte. Wenn von einem freyen Wesen, wie der Mensch ist, ein Zweck erreicht werden soll, so muß es die Mittel dazu in seiner Gewalt haben. Nun hängt aber unsere Glückseligkeit immer von dem Einflusse äußerer Dinge auf uns und von unsrer Einwirkung auf sie ab; die äußern Dinge müßten also unsern Gesetzen, und unserer Willkühr unterworfen seyn, so fern wir in und durch dieselben unsre Glückseligkeit als einen freyen Zweck erreichen sollten; die ganze Natur aber außer uns, ja so gar unser eigenes Fleisch und Blut fügt sich so wenig nach unserm Willen, daß oft alle Elemente sich gegen unsre Absichten und Plane verschworen zu haben scheinen. Wäre es nicht ein wahrer Widerspruch, wenn Glückseligkeit als Zweck geboten, und die Mittel zu dessen Erreichung nicht in unsrer Gewalt wären?

So

So wenig es nun in unsrer Gewalt steht, glückselig oder unglückselig zu seyn, so wenig können wir Glückseligkeit für ein absolutes Gut halten, das einen Werth in sich selbst hat. Wer würde wohl an der Glückseligkeit eines Bösewichts, die er sich durch niederträchtige Handlungen verschaft hat, Wohlgefallen haben können? Oder wer würde die Glückseligkeit, die ein Thor in unschädlichen aber läppischen Dingen fände, wohl als etwas Achtungswerthes, als ein wahres Gut, und seinen kindischen Eifer nach dergleichen Dingen zu streben, als Tugend achten können? Wir müßten selbst eine Welt, worinn Bösewichter durch Niederträchtigkeit glücklich lebten, wenn sie auch noch von einer Gottheit geschaffen wäre, für das ärgste Bubenstück eines bösen Gottes halten, so wenig hat Glückseligkeit an sich einen Werth. Wollte man etwa sagen, es sey zwischen Glückseligkeit und Glückseligkeit ein gar großer, himmelweiter Unterschied, es gäbe eine scheinbare, und eine wahre Glückseligkeit, wovon jene in einem berauschenden Taumel von schnell vorübergehenden und dahin

hin schwindenden Vergnügen bestünde, die nur Reue, Beschämung und Schmerz zurück ließ; diese bestehe aber in den reinsten geistigen Vergnügen mit der gehörigen Vorsicht, und Mäßigkeit genossen, die vorzüglich aus dem Bestreben nach eigener Vollkommenheit, und aus dem Bewußtseyn, sich und andere Menschen glücklich gemacht zu haben, erzeugt werde; die Glückseligkeit der erstern Art verdiene freilich unsern Beifall nicht, und sey vielmehr zu verachten, diese aber müßte von Jedermann gebilliget, und als ein wahrhaftes Gut anerkannt werden: so gewinnet man doch keinen Vortheil für die Glückseligkeit, als den einzigen höchsten Zweck des Menschen. Es ist und bleibt freilich immer wahr, daß ächte Glückseligkeit nothwendiges Bedürfniß für den Menschen ist, daß sie also auch ein wahres Gut für ihn seyn muß, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur so fern sie als Folge der Tugend angesehen wird; so fern der, der sie genießt, sich ihrer durch Tugend würdig gemacht hat, kann sie einen Werth haben, und ein Gut genannt werden. Aber hier ist Tu-

gend und Glückseligkeit so wenig einerley, daß wer nur um der Glückseligkeit willen tugendhaft seyn würde, wer sich nur Vergnügen, sollte es auch das reinste, das untadelhafteste seyn, zur Triebfeder seiner Handlungen machen wollte, nur als ein eigennütziger und kluger, aber nie als rechtschaffener Mann angesehen werden könnte.

Glückseligkeit also, für sich allein betrachtet, ist kein letztes und höchstes Gut, nicht die einzige und letzte Bestimmung des Menschen; und wir halten sie, selbst dem Urtheile der gemeinen, aber gesunden Menschenvernunft zufolge, nicht dafür. Glückseligkeit fordert, wenn sie einen Werth haben soll, allezeit noch eine andere Bedingung, nämlich die, ihrer würdig zu seyn, und kann also zwar immer ein Zweck des Menschen, aber nicht der einzige und letzte seyn.

Wenn Glückseligkeit nicht blos in dem Zuflusse äußerer Güter, bei deren Besitz man noch immer sehr elend seyn kann, bestehen soll, sondern

in innerer Zufriedenheit mit sich selbst, in dem Bewußtseyn, seine Pflicht erfüllt zu haben, und wenn ohne Zeugniß eines guten Gewissens jene Zufriedenheit unmöglich ist; so ist Glückseligkeit, so gar ihrer Möglichkeit nach, der Sittlichkeit untergeordnet. Mann kann wohl ein moralisch gutes Wesen ohne Glückseligkeit, aber kein glückseliges Wesen ohne Sittlichkeit seyn. Die Nothwendigkeit, nach Glückseligkeit zu streben, beruht blos auf Naturgesetzen, auf thierischen Trieben, welche zu befriedigen es keine absolute Nothwendigkeit giebt. Die Natur treibt uns zwar an, nach Vergnügen zu streben, aber ob wir unter mehrern dieß oder jenes wählen, so gar ob wir etwas als Vergnügen ansehen, ob wir dasselbe genießen, oder uns versagen wollen, dazu haben wir volle Freiheit.

Das Sittengesetz dagegen befiehlt uns absolut, und mit unbedingter Nothwendigkeit, von der uns nichts lossprechen kann. Dieses Sittengesetz erlaubt uns nun zwar, nach Glückseligkeit zu stre-

ben, gebietet auch, uns darum zu bewerben, wenn sie zur Erhaltung unserer Tugend nothwendig seyn soll; verbiethet uns aber an aller Glückseligkeit Theil zu nehmen, die nicht mehr mit unsrer Sittlichkeit zusammenstimmt.

Man würde vergebens einwenden, daß uns auch das Sittengesetz nichts anders befehlen könne, als was uns glücklich und vollkommen macht, daß unsre Vernunft, da sie uns eine moralische Nothwendigkeit zum sittlich Handeln auferlegt, ihre Vorschrift über einen Gegenstand nur nach dem Verhältniße desselben zu unsrer Glückseligkeit einrichten könne; daß also das Sittengesetz, und mit demselben alle Sittlichkeit der Glückseligkeit untergeordnet sey, daß also auch diese nur allein an und für sich das letzte und höchste Gut sey, wornach alles Streben der Menschen eingerichtet werden müsse. Es ist zwar wahr, und es bleibt immer richtig und ausgemacht, daß Glüseligkeit ein Zweck des Menschen ist, der ihm durch seine Natur selbst auferlegt ist; auch läugnet Niemand,

daß

daß das Sittengesez meistens das gebietet, was uns glückselig macht: aber daß die Vernunft ihre sittlichen Vorschriften nur nach dem Verhältniße der Gegenstände und unserer Handlungen zu unsrer Glückseligkeit einrichte, das ist sehr irrig. Nie darf ich Jemand ein Eigenthum zu meiner Bequemlichkeit entziehen, nie darf ich ein falsches Zeugniß gegen einen Unschuldigen ablegen, sollte ich dadurch auch noch so glücklich, und ein Anderer deswegen nicht unglücklich, ja nicht weniger glücklich werden, als er es ohnehin ist.

Daß Sittlichkeit und Glückseligkeit, dem Begriffe nach, nicht einerley seyen, so sehr auch beide in einer und der nämlichen Handlung angetroffen werden, erhellet besonders auch daraus, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit in Collision kommen können, welches unmöglich wäre, wenn sie beide eins wären. Wenn nun ein Collisionsfall eintritt, so frage ich, was müssen wir hier vorziehen, die Pflicht, sittlich gut zu handeln dem Vergnügen, oder das Vergnügen der Pflicht? — Die Pflicht

dem Vergnügen: ist die einstimmige Antwort der Vernunft bei allen Menschen. Oder will man etwa die Möglichkeit dieser Collision läugnen? Will man etwa sagen, daß eine Collision zwischen Pflicht und Glückseligkeit nur scheinbar sey, daß es nur eine Collision zwischen einer größern, und geringern Glückseligkeit, zwischen einem wahren und einem Scheingut gebe, und daß also hiebey die vorkommende sittliche Pflicht nur aus der Glückseligkeit abgeleitet werden könne, indem die Pflicht darin bestehe, daß wir das größere Vergnügen dem geringern vorziehen, und daß es endlich, ohne eine solche Collision zwischen einem größern und geringern Vergnügen, auch keine vermeintliche Collision zwischen Pflicht- und Glückseligkeit geben könne?

Um die Richtigkeit dieses Einwurfs einzusehen, bedenke man nur fürs erste, daß das Sittengesetz nicht das gebietet, was uns glücklich macht, sondern das, was recht ist, und daß das, was recht ist, nicht allemal auch Vergnügen herbeiführet,

führet. Man bedenke ferner, daß das Sittengesetz absolut gebietet, daß es blos für freie Wesen gebietet, daß Sittlichkeit nur in der Tugend bestehen kann, daß Tugend uneigennützig, folglich von allen Gefühlen der Lust und Unlust, als ihren Beweggründen, unabhängig seyn muß, und daß endlich alle Glückseligkeit blos in Gefühlen der Lust, und in der Abwesenheit der Unlust bestehen kann.

Wenn es darum zu thun ist, daß ich ein falsches Zeugniß ablegen soll, so kann ich mich bei meiner Willensentschließung nicht fragen, wie glücklich mich dieses falsche Zeugniß machen werde. Ich kann nicht sagen: dieses falsche Zeugniß, wenn ich es ablege, macht einen Dritten nicht unglücklicher, als er es ohnehin ist, mir gewährt es Vortheile, verschaft mir einen mächtigen Gönner, der mein Glück machen kann; und lege ich es nicht ab, so wird es ein anderer ablegen, mir meinen Vortheil wegbaschen, und ein Dritter wird dadurch nicht mehr — und nicht weniger unglücklich werden. Wäre ich nicht ein Thor, wenn ich um

Nichts meinen Vortheil entwischen ließ, und Bedenken trüge, dieses falsche Zeugniß abzulegen, da ich keine Pflicht habe, meinen Vortheil hiebei einem Andern zu überlassen, und aus meiner Handlung nur ein Uebel entsteht, das ohnehin unvermeidlich ist? — Ja ganz gewiß müßte ich so denken, wenn Glückseligkeit den Grund zur Pflicht und Sittlichkeit in sich enthielte. Aber meine Vernunft sagt mir doch gerade das Gegentheil, und befiehlt mit unbedingter Nothwendigkeit: Du darfst kein falsches Zeugniß ablegen, solltest du dadurch auch noch so glücklich, oder im entgegengesetzten Falle noch so unglücklich werden. Ja in allen solchen Fällen, wo Sittlichkeit mit Glückseligkeit in Collision kommt, wächst der Werth unsrer Rechtschaffenheit immer um so mehr, jemehr wir unsre Pflicht mit Aufopferung unsrer Glückseligkeit erfüllen. Wenn der Grund zur Pflicht in der Glückseligkeit als Bedürfniß des Menschen läge, so möchte ich doch wissen, wie wir auch nur in einem einzigen Falle etwas als Pflicht anerkennen könnten. Denn wir können nie

voraussehen, ob uns etwas, das wir jetzt als ein Gut beurtheilen, bei seinem einstigen Besitze glücklich machen werde, oder nicht; wir können bey unsern Bestrebungen nie im voraus wissen, ob diese oder jene Art des Strebens die bessere, diese oder jene Mittel die tauglichern seyen, um unsern Zweck zu erreichen. Nur erst aus dem Erfolge unserer Handlungen würden wir lernen, daß wir gut oder böse gehandelt haben, Tugend und Laster würden also auch nicht mehr von unsrer Freiheit abhängen, würden uns nicht zugerechnet werden können; denn es wäre nicht in meiner Willkühr, gerade in dem mein Vergnügen, und zwar mein größtes Vergnügen zu finden, was andere als unsittlich beurtheilen, und es würde endlich meistentheils von zufälligen Umständen, oder von blinden Naturgesetzen abhängen, ob ich ein ehrlicher Mann oder ein Schurke wäre.

Eine andere sehr ungereimte Folge, die aus der Glückseligkeitslehre als Tugendlehre fließt, ist gewiß auch die, daß dadurch der Mensch weit unter

ter die Thiere herabgewürdiget würde. Denn wenn man nur so fern tugendhaft ist, als man glücklich ist, oder nach Vergnügen strebt, so weiß ich nicht, ob der Mensch jemals im Stande seyn werde, die Thiere, die in ihrer natürlichen Freiheit herumirren, an Tugend zu erreichen. Sie streben mit eben der Stärke nach angenehmen Empfindungen, als der Mensch, erreichen ihre Vergnügen eher, als der Mensch, und sind in dem Genusse derselben mäßiger. Woran liegt es denn nun, daß wir ihren Handlungen keinen sittlichen Werth beilegen? Weil sie keine Vernunft keine Freiheit des Willens haben? Weil sie ihre Glückseligkeit gegen tausend Hindernisse, und Unfälle nicht so sauer erkämpfen dürfen, als der Mensch? —

Allein wenn Glückseligkeit das höchste Gut ist, so kann ja alles nur in so fern einen ächten Werth haben, als es zur Erreichung dieses höchsten Guts beiträgt. Wie vielen Vorzug hat also nicht der thierische Instinct vor der menschli-

chen

chen Vernunft; wie viel wünschenswerther sind nicht die blinden thierischen Triebe, die das Thier nothwendig leiten, als Vernunft, die uns so oft täuscht, und Freiheit des Willens, die wir so oft mißbrauchen? Wenn für den Menschen mehrere und mannigfaltigere Vergnügen bestimmt sind, so finden sich bei ihm im Gegentheile eben so viele oder noch mehrere und manigfaltigere Arten unangenehmer Empfindungen, und obgleich die Menschen sich das Gute vom Herzen wünschen, so erreichen doch die wenigsten einen beträchtlichen Theil davon, vielmehr haben die meisten, wo nicht alle fast von allen möglichen Glückseligkeitsgütern am Ende ihres Lebens nur das traurige Vergnügen, ihre Reitze zwar gefühlet, oft auch genossen zu haben, nie aber ihre Wünsche befriediget zu sehen.

Die Freiheit des Menschen und seine Vernunft als Leiterinnen des Glückseligkeitstriebes, stünden also weit unter dem Werthe des thierischen Instincts, und dessen blinden Gesetzen. Wenn man nur so fern sittlich gut ist, als man glück-

lich ist, oder nach Glückseligkeit strebt, so sind die vernunftlosen Thiere die tugendhaftesten Geschöpfe, die sich der Mensch zum Muster seiner Handlungen nehmen muß; und da wird er bald sehen, daß er, um tugendhaft zu werden, nichts bessers thun könne, als seine Vernunft verläugnen, seine Cultur für schädlich halten, sich nie vom Pfade der rohen Natur entfernen, sich einsam und nakt in öde Wälder verlaufen, und dort sein Daseyn unter Befriedigung seiner wenigen ursprünglichen Naturtriebe verleben. Welche Ungereimtheiten, wenn man Glückseligkeit zum höchsten Gut des Menschen erhebt!!!

Wenn denn nun aber Vernunft und Freiheit des Willens gerade diejenigen Dinge sind, die den Menschen von Thieren unterscheiden, und ihn über dieselben erheben, wenn gerade hierinn der Werth und die Würde des Menschen, als des ersten uns bekannten Naturwesens, besteht (und welcher Mensch könnte das läugnen?) so muß ja auch gerade dieß das Erhabenste, und Wür-

digste seyn, was durch diese Vermögen allein erreicht werden kann? denn ein Mittel hat als Mittel nur in so fern einen Werth, als es geschickt ist, den Zweck zu erreichen, und wird überhaupt auch nur in so fern gut seyn, als sein Zweck gut ist. Welches ist denn nun aber der Zweck, um dessen willen der Mensch Vernunft und einen freien Willen besitzt? — Daß es Glückseligkeit nicht sey, erhellet aus dem Bisherigen. Was kann es noch anders seyn? — Gewiß nur das, was durch Vernunft und Freiheit allein und einzig möglich gedacht werden kann, und dieß ist nun gerade die Sittlichkeit der freien Handlungen: denn wir schreiben nur denjenigen Handlungen die Merkmale des Rechts und Unrechts zu, die in unsrer Freiheit stehen. Handlungen, die auf Organisation, auf Mechanik des Körpers, oder auf thierische Instincte gegründet sind, halten wir eben so wenig einer Sittlichkeit fähig, als die Handlungen der übrigen Thiere, weil wir über dieselben keine Gewalt haben, indem es nicht in unsrer Gewalt steht, die Gesetze der materiellen

Natur

Natur zu verändern. Einem Rasenden, einem Wahnsinnigen rechnen wir seine Handlungen, so gesetzwidrig sie immer seyn mögen, nie zu; wir halten das, was sie thun, weder für rechtschaffen noch für niederträchtig, so wie wir sie darüber eben so wenig als tugendhaft oder als lasterhaft beurtheilen; denn ihre Ideen folgen nach physischen Gesetzen der Adsociation, und Gefühle bestimmen ihr Bestrebungs- und Begehrungsvermögen, ihre Vernunft ist durch eine Zerrüttung der Denkorgane der Fähigkeit beraubt worden, nach Willkühr selbst Begriffe zu erzeugen, um durch dieselben den Willen zu bestimmen.

Zur Sittlichkeit bei dem Menschen wirken Vernunft und Freiheit gemeinschaftlich zusammen, und nie würde eines dieser Vermögen allein eine Sittlichkeit hervorbringen können. Ohne Freiheit des Willens giebt es keine Zurechnung, und ohne Vernunft kein Sittengesetz, folglich auch keine Angemessenheit oder Unangemessenheit einer Handlung zu demselben. Daß die Selbstgesetzgebung

gebung der höchste Zweck der Vernunft sey, um dessen willen sie dem Menschen zu Theil ward, ist leicht darzuthun. Soll Vernunft uns theoretische Vorschriften der Kunst, Geschicklichkeit oder Klugheit ertheilen, so hätte eben dieß auch durch blossen Instinct, wie bei andern Thieren geschehen können, und endlich, so sehr wir auch Klugheit, Kunst, Einsichten, Gelehrsamkeit, Wiz und Scharfsinn an einem Menschen bewundern mögen, so verabscheuen wir doch denselben, wenn er diese Eigenschaften mißbraucht, und sie nicht moralisch gut anwendet. — Soll Vergnügen an Beschaulichkeit der Wahrheiten Zweck der Vernunft seyn? Allein wie beschränkt ist unser Verstand, wie in enge Gränzen des Wissens eingeschlossen, und wozu taugt dann endlich Einsicht und Erkenntniß der Wahrheit? Jede Wahrheit muß uns besser oder glücklicher machen, sonst gewährt sie uns auch kein Vergnügen, keinen Vortheil. Der Mensch ist hienieden nicht zum beschaulichen Leben, sondern zum Genießen, Handeln und Wirken geboren, und wir würden denjenigen ohne Zwei-

fel

fel für verrückt im Gehirne halten, der es sich zum Zwecke machen wollte, sein Leben einsam unter lauter Beschauung der Wahrheiten zuzubringen, wenigstens würden wir ihn von Schwärmerey gewiß nicht freisprechen. Wir vergeben es einem Menschen gern, wenn es ihm an speculativen gelehrten Einsichten gebricht, wenn ihm die Natur große Geistesgaben versagt, oder er selbst deren Bildung vernachläßiget hat, wenn er nur übrigens das gelernt hat, was er aus Pflicht hat wissen sollen, und wenn er nur seine Vernunft zum Rechthandeln anwendet. Auch würden wir uns gewiß einen ehrlichen Mann von beschränktem Kopfe lieber, als einen sittlich bösen Menschen von großen Geiststalenten zum Gesellschafter wählen.

Sittlichkeit also ist das Höchste, um dessen willen wir Vernunft und Freiheit besitzen. Sie ist also auch der höchste Zweck des Menschen und in Verbindung mit Glückseligkeit das höchste subjective Gut desselben; denn das höchste Gut muß

einen absoluten Werth haben, nun ist es aber einzig und allein Sittlichkeit, was an sich einen absoluten Werth hat. Daß ein Mensch ein sittlich guter Mensch sey, ist allezeit wünschenswerth, und nur Sittlichkeit allein ist unter allen Umständen, in allen Verhältnissen und Lagen des Lebens, und bei jedem Menschen lobenswürdig; dagegen haben alle seine übrigen guten Eigenschaften, so vortheilhaft und nützlich sie auch immer seyn mögen, nie einen absoluten, sondern nur einen bedingten Werth. Geschicklichkeiten, Fertigkeiten, Kunst und Wissenschaft sind nur so fern gute Dinge, als man sie gut anwendet; gebraucht man sie gegen die Vorschriften des Rechts und der Pflicht, wendet man sie zum Bösen an, so kann der, der sie besitzt, in unsern Augen nie einen Werth haben; vielmehr müssen wir ihn desto mehr verabscheuen, je mehr gute Eigenschaften er besitzt, und je weniger er davon guten Gebrauch macht.

Da-

Dagegen hat der sittlich gute Wille allein seinen Werth in sich, und leidet seiner Natur nach nie eine üble Anwendung. Nur verbinde man mit dem Ausdrucke guter Wille, einen richtigen Begrif. Sittlich guter Wille ist nicht das, was wir in gemeinen Leben oft schlechtweg guten Willen nennen; da mag freilich jemand guten Willen genug haben, und doch wird er mit allem seinen guten Willen zwar kein böser, aber doch auch noch kein sittlich guter, kein tugendhafter Mensch seyn. Dieser gute Wille nemlich ist nur diejenige Eigenschaft des Gefühls- und Begehrungsvermögens, wodurch wir alles Schmerzverursachende verabscheuen und zu hindern suchen, und alles, was eine angenehme Empfindung verschaft, zu befördern durch blosse Naturtriebe bestimmt werden. Dieser gute Wille liegt in Fleisch und Blut, und ist von unsrer Freiheit unabhängig. In dieser Rücksicht haben Mütter, die ihre Kinder verzärteln, Männer, die sich von Weibern regieren lassen, und Faulenzer, die um Böses zu thun, nur zu träge sind, guten Willen genug.

Der

Der sittlich gute Wille ist aber von diesem fälschlich so genannten guten Willen ganz und gar verschieden. Sittlich guter Wille ist die Fertigkeit des Willens, das Sittengesetz um sein selbst willen zu befolgen, und in dieser Bedeutung hat nur derjenige einen guten Willen, der thut, was recht ist, und es deswegen thut, weil es recht ist, und weil er das, was recht ist, thun soll. Mag immer Jemand das thun, was dem Sittengesetze gemäß ist, wenn ihm nicht Achtung für dieses Gesetz, sondern irgend etwas anders, Neigung, und dergleichen, Beweggrund zu seiner Handlung ist; so schreiben wir doch weder ihm Verdienst, noch seiner Handlung einen sittlichen Werth zu. Wenn nur Furcht vor Straffe, oder Hoffnung einer Belohnung, eines Gewinnstes wohlwollende Handlungen bei Jemand erzeugt, oder böse hindert, so werden wir uns zwar immer freuen, daß dadurch etwas böses unterblieben, oder Jemanden, der es bedarf, oder verdient, etwas zu guten gekommen sey: aber die wohlwollende Handlung selbst, so wie ihr Urheber werden uns nie

diejenige Achtung abgewinnen können, die wir dem sittlichen Verdienst allein nicht verweigern können; ja vielmehr verabscheuen wir denjenigen, der irgend aus eigennützigen Absichten gutes thut, und sich doch dabei das Ansehen geben will, edel oder großmüthig gehandelt zu haben.

Daß der sittlich gute Wille schon an sich, ohne alle andere Rücksicht gut sey, ist auch daraus klar zu ersehen; nemlich, wenn wir einen ernstlichen sittlich guten Willen haben, äußere Hindernisse aber im Wege stehen, die es nicht gestatten, das Gute, das wir thun möchten und wollten, wirklich zu thun; so giebt uns das blosse Wollen schon denjenigen Werth, den wir durch den wirklichen Erfolg unsrer guten Handlung würden erhalten haben, und dieß in allen Fällen, wo der Erfolg unsern reinen Absichten nicht entspricht, oder gar das Gegentheil von dem ist, was wir beabsichtigten. Wer einen aus einer Lebensgefahr mit der Gefahr seines eigenen Lebens zu retten wagt, den andern aber nicht nur

nicht

nicht retten kann, sondern sein eigenes Leben darüber einbüßet, ist uns eben der edle Menschenfreund, der er gewesen seyn würde, wenn er sich mit uns über das gerettete Leben des andern hätte freuen können; oder wenn ein anderer Muth genug hätte, einem niederträchtigen Schurken, der ungerechter Weise einen Unschuldigen verfolgen und unglücklich machen wollte, sein Betragen mit Freimüthigkeit und männlichem Ernste zu verweisen, in der Absicht, ihn von seinem Vorhaben abzuschrecken: so würde diese Freimüthigkeit, wenn sie es nur an Bescheidenheit nicht mangeln ließ, doch eben das Lob verdienen, (wenn auch der ausgeschämte Schurke nur noch mehr dadurch zur Rache sollte entflammt worden seyn), das sie bei einem guten Erfolge verdienet haben würde.

Die sittlich guten Handlungen erhalten also ihren Werth nicht aus den Wirkungen, die sie hervorbringen, sondern lediglich aus den Beweggründen, die sie veranlassen, und diese Beweggründe dürfen nie Gefühle der Lust oder Unlust,

Vortheil, oder Gewinn, und dergleichen Dinge, die alle eigennützig sind, seyn, sondern müssen einzig in der Achtung für die Heiligkeit des Sittengesetzes, und für Pflicht bestehen. Selbst in dem Falle, wo wir die sittliche Vorschrift unsrer Vernunft als Gottes Gebot ansehen, um unter diesem Titel derselben einen leichtern Eingang in unser noch zu sinnliches, und für das reine Gute noch nicht ganz empfängliches Herz zu verschaffen, dürfen wir nur die Heiligkeit Gottes als Bewegsgrund zur Befolgung derselben ansehen. Würden wir aus Hoffnung einer ewigen Glückseligkeit, oder aus Furcht vor Höllenstraffen den Geboten Gottes gehorchen, so würden selbst diese, aus den Eigenschaften Gottes als eines straffenden oder belohnenden Richters hergenommenen, Beweggründe unsre Handlungen eigennützig machen, und ihnen ihr sittliches Verdienst rauben.

Der sittlich gute Wille also ganz allein ist es, der dem Menschen einen unbedingt guten Werth giebt, nämlich den sittlichen Werth, der mit keinem

nem andern kann verglichen, durch keinen andern kann ersetzt werden, der allen andern vorgezogen werden muß, und durch den auch alle Dinge erst einen wahren Werth bekommen. Alle andern Eigenschaften, Kräfte und Vollkommenheiten des Menschen mögen immer einen Werth haben, sie mögen zu vielen Dingen taugen, und in dieser Absicht wünschens- und schätzenswerth seyn, aber immer bleibt ihr Werth bedingt; auch können sie zu unlautern und bösen Absichten mißbraucht werden. Aber der gute Wille kann das nie, er leidet nie eine unrechte Richtung, und hört auf, sittlich guter Wille zu seyn, sobald er etwas anders will, als Befolgung des Gesetzes, um des Gesetzes selbst willen. Auch mögen in einem Menschen viele nützliche Geistesanlagen uud Fähigkeiten liegen, die er nicht cultivirt, oder die er in sich schlummern läßt, und nicht übt. So lange ihn keine Pflicht dazu auffodert, mag ers immer thun; er wird deswegen doch nie einer sittlichen Censur unterworfen seyn; aber sittlich guten Willen muß er haben, an dessen Vervollkommung muß er stets

 arbei-

arbeiten, und aus dieser Quelle müssen alle seine Handluugen fließen, und dürfen ihr nie zuwider seyn. Wir fordern nicht, daß alle Menschen gelehrt, künstlich, schlau, und dergleichen seyn, aber daß sie rechtschaffen seyn, das fodern wir von allen Menschen ohne Ausnahme. Sittlich gut zu seyn, ist also auch der höchste Zweck des Menschen, denn es giebt nichts, das einen unbedingten Werth hätte, als der sittlich gute Wille, und wenn die Nachforschungen der weisesten Männer über das höchste Gut des Menschen keine leeren Grillen seyn sollen, wenn dieses höchste Gut für denselben Bedürfniß, und das Bestreben, es zu erreichen, Pflicht ist; so kann es nur vorzüglich in der Sittlichkeit gefunden werden. Was Glückseligkeit anlangt, so gehört sie freilich auch wesentlich mit zum höchsten Gute, allein es steht nicht allemal in unserer Gewalt, glückliche Menschen zu seyn; und wollte man Glückseligkeit allein für das höchste Gut ansehen, und ihr Sittlichkeit unterordnen, so wäre die Idee des höchsten Guts bloße Täuschung, weil wir ihre Möglichkeit nie realisiren

könnten, und da Sittlichkeit nur in der Glückseligkeit gegründet wäre, so wäre auch sie, sammt aller Tugend, sammt aller Heiligkeit der Pflicht und des Rechts, bloße Chimäre, nach der es Thorheit wäre, zu streben. Wahrlich es wäre sehr widersinnig, es dem Menschen als Pflicht aufzulegen, glückselig zu werden, da dieß nicht in seiner Macht steht. Sittlichkeit dagegen, wenn sie blos als Eigenschaft des Willens betrachtet wird, (wie sie denn auch nichts anders ist) steht in unsrer Freiheit, und bei ihr allein ist es begreiflich, wie es Pflicht, Tugend, und Laster geben könne, und wie eine Zurechnung der Handlungen möglich sey? Denn man sieht hiebei nicht auf die Handlungen, so weit sie Erscheinungen in der Natur sind, (indem sie als solche lediglich Naturgesetzen unterworfen sind) sondern man betrachtet sie nur als Erfolge des freien Willens. Da mag es nun wohl oft geschehen, daß es außer unsrer Macht liegt, die Handlungen als natürliche Erfolge hervorzubringen, allein darnach beurtheilet

man auch den Werth der Sittlichkeit eines Menschen nicht, sondern da gilt der Wille für das Werk.

Eine andere berühmte Nachforschung der menschlichen Vernunft war die über den Endzweck der Dinge, und der Welt. Man kann es nicht läugnen, daß es Zwecke in der Natur giebt, die nicht etwa in einer bloßen ohngefähren und zufälligen Zusammenstimmung der Dinge als Mittel, und Zwecke besteht, sondern daß es Zwecke giebt, die dem Urheber der Dinge bei ihrer Schöpfung vorschwebten, und die er beabsichtigte. Wenn wir die Welt, als von einem weisen Wesen vorhanden, annehmen wollen, so müssen wir auch nothwendig annehmen, daß es einen Endzweck derselben gebe, und dieser Endzweck kann nur in der vernünftigen Natur, als einem Wesen, das sich selbst durch Freiheit einen Endzweck bestimmen kann, liegen; woraus abermal erhellt, daß nur das einer Sittlichkeit fähige Wesen Endzweck, und Sittlichkeit dessen höchster Zweck seyn müsse und könne.

In

In der Natur, als dem Inbegrif aller durch Gesetze verbundenen Dinge, werden wir überall, so weit unsre Nachforschung reicht, Zweckmäßigkeit gewahr, die sich unmöglich aus einem blinden Zufalle, oder aus was immer für einer unverständigen Weltursache begreifen läßt. Es ist aber jede Zweckmäßigkeit entweder eine innere, oder eine äußere. Die innere Zweckmäßigkeit besteht in derjenigen Einrichtung eines Dings, wodurch alle einzelnen Theile desselben zur Erhaltung des Ganzen, und das Ganze zur Erhaltung der einzelnen Theile geschickt ist. Die äußere Zweckmäßigkeit aber ist diejenige Einrichtung eines Dings, vermöge welcher es als Mittel zum Zwecke eines andern tauglich ist.

Beide, sowohl die innere, als die äußere Zweckmäßigkeit eines Dings setzen Zwecke voraus. Nun finden wir zwar, daß in der Natur allenthalben die Dinge sich immer als Zwecke und Mittel verhalten; aber jeder gefundene Zweck zeigt sich bei weiterm Nachforschen wieder als Mittel

zu einem anderweitigen Zwecke; und so kommen wir ganz natürlich auf den Begrif eines Endzweckes, und wo kein Endzweck vorhanden ist, da kann auch gar kein Zweck seyn. Endzweck aber ist derjenige, der keinen weitern Zweck mehr voraussetzt. Welche Wesen enthalten denn nun aber in der Natur den Endzweck der Schöpfung in sich; und was ist denn in diesen Wesen dasjenige, das wir in ihnen alsEndzweck ansehen müssen? — Die rohe Materie kann es nicht seyn, die blos organisirten Wesen ebenfalls nicht. Die thierische Natur hat zwar einen Endzweck in sich, thierischen Genuß; allein die Thiere selbst können kein Endzweck der Natur seyn, theils, weil sonst vieles in der Natur umsonst vorhanden seyn würde, was doch mit dem Begriffe eines weisen Weltenurhebers nicht vereinbar wäre; theils weil ich noch immer fragen müßte: wozu sind Thiere selbst vorhanden? Zwar könnte man sagen, die Welt habe keinen innern, sondern nur einen äußern Endzweck, und dieser liege in dem Urheber der Welt selbst, er schuf die Dinge etwa um sei-

nes Vergnügens willen und dergleichen. Allein wenn wir blos bei unsrer Vernunft stehen bleiben, so berechtiget uns gar nichts zu einer solchen Muthmaßung, und noch weniger zu so einer Behauptung. Unsre speculative Vernunft kann mit ihrem Wissen gar nicht über die Gränze dieser Sinnenwelt hinausreichen, wir können also auch nicht ein Verhältniß dieser Welt zu ihrem übersinnlichen Schöpfer bestimmen, um durch so ein Verhältniß den Endzweck der Welt zu finden. Wenn wir einen Weltenschöpfer annehmen, so können wir einzig sagen, daß diese Welt mit ihrem Urheber in dem Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache stehe. Was den Weltenschöpfer bewog, was er also für Zwecke hatte, diese Welt hervorzubringen, das sagt uns die Natur nicht, die nur immer auf sich selbst Anweisung giebt, und die bei jedem gefundenen Zwecke uns wieder auf einen weitern, aber immer wieder auf einen Naturzweck hinweist. Denn in der Natur ist alles bedingt, und wir können in derselben also auch nie einen Endzweck antreffen, ohne Endzweck

aber ist keine Beurtheilung von Zwecken überhaupt möglich. Weder in noch ausser der Natur also giebt es für uns einen erkennbaren objectiven Endzweck, und es bleiben also nur subjective Endzwecke der handelnden Naturwesen übrig. Vielleicht sind es diese subjectiven Zwecke, die uns auf einen objectiven Endzweck führen, welchen wir auch als objectiven Endzweck der Welt ansehen können.

So viel läßt sich wohl im voraus sagen, daß, wenn es einen Endzweck in der Welt giebt, dieser nur in der vernünftigen Natur, also in dem Menschen könne angetroffen werden; denn die vernünftige Natur allein ist andern Dingen zu ihrem Gebrauche nicht unterworfen, sie kann sich aber andere Dinge unterwerfen.

Was ist nun bei dem Menschen Endzweck? Genuß? Hierdurch unterscheidet er sich noch nicht von dem Thiere, und man schätzt auch den Werth eines Menschen nicht nach dem, was er genießt. Glückseligkeit? Die ist eine bloße Idee, die sich

der

der Mensch zwar zu seinem subjectiven Endzweck machen kann, dessen Wirklichmachung aber ausser seiner Macht ist. Diese Idee erreicht fürs erste schon kein Mensch, und man könnte sie daher leicht für Täuschung halten. Dann stimmt die Einrichtung dieser Welt als Mittel hiezu gar nicht überein, und die menschliche Natur und ihre Einrichtung sagt es uns schon, daß wir Glückseligkeit gar nicht für den Endzweck des Menschen ansehen sollen. Lerne das Angenehme entbehren, härte dich gegen Schmerz ab, bereite dich auf widrige Schicksale vor, ruft uns die Vernunft in Rücksicht auf Glückseligkeit zu. In der That haben auch die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen nirgend einen Endpunct, können nie gesättiget, nie befriediget werden. Die Natur fügt sich so wenig nach unsrem Wunsch und Willen, daß sie unsrer Glückseligkeit vielmehr überall Hindernisse legt, und tausenderlei Elend für uns in ihrem Schoose erzeugt.

Auch habe ich schon oben gezeigt, daß dem

Menschen Vernunft nicht als Leiterin, und als Mittel zum Genusse des Vergnügens, und der dadurch entstehenden Glückseligkeit gegeben seyn könne; und da Glückseligkeit durch Vernunft und Freiheit auch nie erreicht werden kann, so kann sie auch nie unsre lezte Bestimmung seyn.

Das Wort Vollkommenheit deutet so etwas an, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, und die sich der Mensch auch durch Vernunft zu seinem Zwecke machen kann. Allein weder Cultur, wodurch Vollkommenheit erzeugt wird, noch die Vollkommenheit selbst, als Tauglichkeit unserer Kräfte zu Zwecken, kann Endzweck seyn, sondern sezt einen andern Endzweck voraus, um dessenwillen wir uns Vollkommenheit selbst zum Zwecke machen können.

Ja, wenn man auch annimmt, daß der Mensch Vollkommenheit, und, durch Vollkommenheit, Glückseligkeit erreichen könne, so ist dadurch noch gar kein Endzweck des Menschen sichtbar:

bar; denn ich kann noch immer fragen: wozu ist der Mensch selbst vorhanden? daraus erhellet, daß der Mensch als Naturwesen nie Endzweck der Schöpfung ist. Genug, daß er in dieser Rücksicht ein Glied von der Naturkette ist, in der alle Glieder bedingt sind, und in der nie etwas Absolutes angetroffen werden kann.

Doch diejenigen, welche Sittlichkeit und Glückseligkeit für identische Dinge ausgeben, möchten etwa sagen: das Sittlichgute hat einen unbedingten absoluten Werth; was einen absoluten Werth für die vernünftige Natur hat, muß auch deren Endzweck seyn; nun besteht die Sittlichkeit in dem Bestreben, sich der größtmöglichen Glückseligkeit anzunähern, also ist Glückseligkeit zwar nicht von Seite des Bedürfnißes, oder des Genußes, aber doch als Sittlichkeit höchster Zweck und Endzweck des Menschen.

Dieser Schluß scheint ganz bündig und kurz. Es ist unläugbar, daß nur das Sittlichgute einen

unbedingten Werth hat, und daß nur das, was einen unbedingten Werth hat, auch lezter Endzweck seyn kann; aber dem Satze, daß Sittlichkeit in dem Bestreben, sich der größtmöglichen Glückseligkeit anzunähern, bestehe, stelle ich, um die Sache noch näher zu beleuchten, folgendes Argument entgegen.

Glückseligkeit besteht in dem vollkommensten Genusse, oder doch in der größten Annäherung zum Genusse entweder der thierischen, oder der menschlichen, oder der moralischen Vergnügen. Wenn nun Glückseligkeit und Sittlichkeit ein und dasselbe wären, so müßte auch Sittlichkeit in dem vollkommensten Genusse, oder doch in der größten Annäherung zu demselben und zwar entweder der thierischen, oder menschlichen, oder moralischen Vergnügen bestehen. Nun kann aber Sittlichkeit in keinem von allem diesen bestehen; also kann auch Sittlichkeit nicht in der Glückseligkeit bestehen, und Sittlichkeit und Glückseligkeit müssen wesentlich verschiedene Dinge seyn.

Ge=

Gegen den Obersatz wird man nichts einzuwenden haben, weil er selbst die Meinung unserer Gegner ist. Die Eintheilung der Vergnügen wird man auch als richtig annehmen. Ich verstehe aber unter menschlichen Vergnügen diejenigen, die als thierische Vergnügen durch die Vernunft modificirt sind, oder aus der Zusammenstimmung der verschiedenen Erkenntnißvermögen beim Denken entstehen, und rechne alle ästhetischen, und alle diejenigen Vergnügen dazu, die aus Erkenntniß der Wahrheit, oder aus der Thätigkeit unsrer Denkorgane entstehen. Der Untersatz wird eines Beweises bedürfen, und nun sage ich: Die Sittlichkeit kann nicht in dem vollkommensten Genusse, oder in der größtmöglichen Annäherung zu denselben bei thierischen Vergnügen bestehen; denn darin ist der Mensch vom Thiere gar nicht verschieden, oder man müßte auch Thieren eine Sittlichkeit zuschreiben, wenigstens eine Sittlichkeit in einem mindern Grade. Nun kann dieß aber nicht seyn, und ist auch nach der Meinung aller Menschen nicht; also kann auch jenes nicht seyn.

Die Sittlichkeit kann ferner nicht in dem vollkommensten Genusse oder in der größtmöglichen Annäherung zu demselben bei menschlichen Vergnügen bestehen: denn man schätzt den Menschen, fürs erste, schon nicht nach dem, was er genießt, sondern nach dem, was er thut. Da seine Handlungen in diesem Falle blos auf Genuß abzwecken, so können sie ihm keinen höheren Werth verschaffen, als der Genuß selbst hat; man kann also hierin auch den Menschen nicht schätzen nach dem, was er thut. Man wird, ferner, zugeben müssen, daß viele Vergnügen dieser Art schon an sich lasterhaft sind, z. B. Ehrsucht, Geiz und dergleichen. Einige dieser Vergnügen verzärteln und machen weich, entnerven das Herz, und verderben den Menschen, zu dem ist alles Streben nach Vergnügen eigennützig; aller Eigennutz aber kann nichts Sittlichgutes seyn. Wenn Sittlichkeit in der Vervollkommnung zum Genusse und in dem wirklichen Genusse dieser Vergnügen bestünde, so müßten verfeinerte Menschen, gelehrte, und ästhetische Wollüstlinge die Klasse der tugendhaften Menschen

ausmachen. Nun sieht man aber wohl, daß man sich bei Schätzung des sittlichen Werths nicht nach diesen Eigenschaften richte, also kann auch Sittlichkeit nicht in denselben bestehen.

Sittlichkeit kann auch nicht in dem vollkommensten Genusse oder in der größtmöglichen Annäherung zu demselben bei moralischen Vergnügen bestehen; denn dieß ist ein Widerspruch. Ein moralisches Vergnügen ist ein angenehmes Bewußtseyn, tugendhaft gehandelt zu haben; tugendhaftes Handeln muß uneigennützig seyn; nun macht aber alles Vergnügen, wenn es Beweggrund zum Handeln ist, die Handlung eigennützig, und wenn wir eigennützig handeln, so können wir kein Bewußtseyn, tugendhaft gehandelt zu haben, erlangen, und also auch kein moralisches Vergnügen.

So lange wir also den Menschen als Naturwesen, welches nothwendigen und von ihm unabhängigen Gesetzen unterworfen ist, betrachten, finden wir weder in ihm, noch in seinen Handlungen einen Endzweck. Doch dringt sich diese

Idee eines lezten Zwecks unsrer forschenden Vernunft so unwiderstehlich auf, daß alle ihre Einsichten scheitern müßten, wenn es keinen Endzweck gäbe.

Nun bleibt uns aber über die bisher erwähnten Naturdinge, selbst den Menschen, als Naturwesen, nicht ausgenommen, nichts übrig, worin wir allenfalls noch einen Endzweck finden könnten, als den nämlichen Menschen selbst, so fern er als freies und vernünftiges Wesen gedacht wird. Durch seine Vernunft kann er sich vielleicht einen Endzweck bestimmen, und denselben durch seine Freiheit realisiren. Jeder unter den Menschen bestimmt sich seine Zwecke, oder wenn man lieber will, seinen Endzweck. Der Eine legt alles in seinem Leben auf den Genuß sinnlicher Vergnügen an, und Wollust ist ihm sein einziger Abgott. Der Andere opfert sein ganzes Leben seiner Ehrbegierde, und seiner Ruhmsucht auf. Ein Dritter lebt und schwebt in einem steten Taumel von Schwärmerei, und er würde nicht mehr

leben

leben wollen, wenn man ihm das Schattenbild seines Wahnsinnes entreißen wollte. So macht denn jeder seine Plane, und steckt sich selbst einen Mittelpunct aus, um den sich alles, was er denkt und thut, herumdreht. Allein diese Zwecke, die sich jeder nach Belieben machen kann, bleiben doch immer subjective Zwecke, und können nie objectiv gültig für alle Menschen, nie Endzwecke der Menschheit seyn. Es läßt sich nun auf keine andere Art denken, wie ein subjectiver Vernunftzweck objectiver Endzweck werden soll, als so, daß die Vernunft selbst etwas als absolut nothwendig gebiete, welches denn auch für jede Vernunft wird allgemein gültig seyn, und daß das, was die Vernunft gebietet, ein Gegenstand menschlicher Freiheit sey, und man es also solle, und könne. So lange unsre Vernunft als ein theoretisches Vermögen betrachtet wird, kann sie nie absolut nothwendige Regeln, sondern immer nur hypothetisch nothwendige Gesetze vorschreiben, daß man nämlich, wenn man dieß oder jenes will, auch etwas Gewisses, und auf eine bestimmte

Art thun müsse. Das Wollen bleibt indessen noch immer frei, und kann sich daher nie zu einem objectiven Endzwecke qualifiziren. Nur von Seite der praktischen Gesetzgebung für den sittlichen Willen, ist ihr Gesetz absolut nothwendig, und die sittliche Willensbestimmung frei, und so kann die Erfüllung des Sittengesetzes als objectiver Zweck, und nachdem das Sittengesetz sich alles andere unterzuordnen befiehlt, auch als höchster Zweck oder Endzweck betrachtet werden.

Sittlichgut zu werden, ist also auch von dieser Seite betrachtet, der höchste Endzweck des Menschen, und hier kommt uns auch noch ein anderer Umstand zu statten.

Wenn der Weltenschöpfer für seine Geschöpfe einen Endzweck bestimmte, so mußte er ihnen auch die Erreichung desselben möglich gemacht haben. Wäre Glückseligkeit dieser Endzweck in Rücksicht auf den Menschen, so wäre die Erreichung desselben, indem schwerlich Jemand mit seinem

Schicksale zufrieden ist, außer demjenigen, der sich Glückseligkeit nie zum Zwecke macht, gewiß nicht einmal möglich; denn es steht ganz und gar nicht bei uns, glückliche Menschen zu seyn, und wir sind hierinn an Naturgesetze gebunden, die sich ganz und gar nicht nach unsrem Eigensinne bequemen.

Dagegen steht es in unsrer Willkühr, sittlich gute Menschen zu seyn, oder nicht zu seyn; weil das Sittengesetz nur dem Willen in Rücksicht seiner Bestimmung gebietet, und nur unser Wille als eine freie, von Gesetzen der Natur unabhängige, Causalität angesehen werden kann. Würde das Sittengesetz den Erfolg sittlicher Willensbestimmungen gebieten, oder die Handlungen selbst unmittelbar; so würde auch so die Erreichung des Endzweckes unmöglich seyn, indem unsre Handlungen als Erscheinungen mit zu dieser Sinnenwelt gehören, und also nicht immer unsrer Freiheit, sondern Naturgesetzen unterworfen sind. Dagegen gebietet das Sittengesetz unmittelbar

dem Willen, daß er sich demselben gemäß als eine freie Causalität bestimme, und es gebietet mittelbar die Handlungen nur in sofern, als sie dem freien Willen unterworfen, und unsren Kräften angemessen sind. Mag es mit der Handlung und ihren Folgen aussehen, wie es immer will, wir haben unsern Zweck, und unsre Bestimmung als Menschen erreicht, wenn wir uns bestrebt haben, so vielen sittlichguten Willen uns eigen zu machen, als es möglich war.

Zwar wird auch der Weise, der Tugendhafte sich Glückseligkeit immer zu einem Zwecke in seinem Leben machen, weil sie für ihn Bedürfniß ist, dem er nicht widerstehen kann, und weil er sie immer so gar als eine Belohnung seiner Tugend ansehen muß. Allein es wird ihn wenig bekümmern, ob er sie in diesem Leben erreiche, oder nicht; er hüllet sich getrost in seine Tugend ein, und bescheidet sich bei den der Menschheit immer anklebenden Schwächen und Gebrechlichkeiten gern, daß er noch nicht würdig sey, ganz glücklich zu seyn.

Sei-

Seine sittliche Natur führt ihn auf einen unerschütterlichen Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, und er überläßt es seinem heiligen und gerechten Gott mit voller Beruhigung, daß er ihn einst so glücklich machen werde, als er es verdienet, welches er auch mit Zuversicht hoffen kann.

Er wird daher auch das Gute, das ihm die Vorsehung hier und da zutheilet, mit Dank genießen, er wird trachten, sich und andere glücklich zu machen, weil ihm das Sittengesetz dieß selbst zur Pflicht macht; aber er wird jeden Genuß, jede wohlwollende Handlung, alle Freuden dieses Lebens, und jeden Schmerz dem Sittengesetze unterordnen, und so den Endzweck seines Daseyns zu erreichen sich bestreben.

Macht man hingegen Glückseligkeit zum obersten Zwecke, und läßt Sittlichkeit in dem Streben nach Glückseligkeit bestehen, so verfällt man nothwendig in lauter Absurditäten. Die philoso-

phischen Systeme, die dieß thaten, und zum Welturheber zugleich das vollkommenste Wesen annahmen, mußten auch nothwendig behaupten, daß diese Welt die beste aus allen möglichen sey. Allein diese Systeme wurden durch die Erfahrung widerlegt, und Epikur verfuhr eben so consequent, wenn er behauptete, daß die Götter, nur mit ihrer eigenen Glückseligkeit beschäftiget, sich um die Menschen, und um die Weltregierung wenig bekümmerten, als Voltaire, wenn er aus diesem Systeme Anlaß nahm, über die Vorsehung zu spotten. Denn es ist unläugbar, daß das vollkommenste Wesen auch auf das vollkommenste handeln müße, daß es also auch aus allen möglichen Welten die beste, die vollkommenste müße geschaffen haben. Wenn Glückseligkeit das höchste Gut ist, so ist nur diejenige Welt die beste und vollkommenste, in welcher auch die größtmögliche Glückseligkeit genossen wird. Wer würde es sich aber zu erweisen getrauen, daß es mit unsrer Welt in Rücksicht auf Glückseligkeit nicht besser stehen könne, daß es in der Macht eines weisen, mächtigen, höchsten und gütigsten Wesen

sen nicht gestanden hätte, mehr Gutes, und weniger Uibel bewirkt zu haben?

Man prüfe dagegen unser System nach der Idee einer besten Welt, und alles zeigt sich in der vollkommensten Harmonie. Wollte Gott die ädelsten aller Wesen hervorbringen, so mußte er freie Wesen erschaffen, die nicht darin ihren Werth haben, daß sie alles Gute genießen, sondern daß sie das Gute selbst erst hervorbringen, und verdienen; und wenn einmal freie Wesen waren, so mußten sie eben so viele Freiheit haben, Gutes als Böses zu thun. Das moralische Uibel war also unvermeidlich, aber dieses Uibel kann nicht der Gottheit beigemessen werden, weil es der Mensch durch Freiheit selbst erst erzeugt, und die Möglichkeit des moralischen Uibels war so nothwendig, daß sich ohne diese Möglichkeit die beste Welt selbst nicht einmal gedenken ließ.

Was die physischen Uibel anlangt, so mögen immer viele derselben in der besten Welt vorhanden

den seyn, weil ihr Gegentheil Glückseligkeit, nicht höchster Endzweck der Schöpfung seyn konnte. Wenn nur diese Uibel mit dem höchsten Zwecke einer Welt zusammstimmen, so gehören sie auch immer mit in den Plan einer besten Welt. Sind sie aber nicht die Triebfedern, die unsre Kräfte in Thätigkeit erhalten? Benehmen sie nicht der Sinnlichkeit, die uns so oft von der Befolgung des Sittengesetzes abzuweichen anreizt, ihre Stärke? Taugen sie nicht zur Prüfung unsrer Tugend? Sind sie nicht in vielen Fällen Folgen und Straffe unsrer Thorheiten, unsrer Ausschweifungen, unsrer Laster? Und wer kennet die Zwecke noch alle, um derentwillen sie vorhanden sind? Läßt sich ihnen nicht oft durch Klugheit, und Anstrengung ausweichen, und ist es nicht meistens die Schuld der Menschen selbst, wenn ihre Folgen sie treffen? Es ist doch alles physische Uibel nnr eine subjective Vorstellung in uns, und besteht in der Beziehung unangenehmer Gefühle auf äußere Dinge, als ihre Ursachen. Daß es objective physische Uibel gebe, läßt sich nie erweisen,

weil

weil wir die einzelnen Theile der Welt, und einzelne Begebenheiten in derselben nie mit dem ganzen Weltall vergleichen können.

Man sieht also, daß philosophische Sittenlehre einzig und allein nur dann mit Religion zusammstimmen könne, wenn man Sittlichkeit von Glückseligkeit trennet, und diese jener als untergeordnet ansieht, wenn man Sittlichkeit zum höchsten Zwecke macht, welchem uns anzunähern, das Sittengebot mit unbedingter Nothwendigkeit gebietet.

Ich glaube bisher genugsam dargethan zu haben, daß Sittlichkeit in der Bedeutung, wie ich es oben erklärte, der höchste Zweck des Menschen sey. Nun habe ich noch zu zeigen, in was für einem Verhältniße Glückseligkeit mit Sittlichkeit stehe, wie sie mit Sittlichkeit zusammengenommen das vollständige höchste Gut des Menschen ausmache; und um dieß zu bewirken, müssen

sen wir das Wesen der Glückseligkeit noch etwas näher untersuchen.

Jede Vorstellung macht uns entweder mit einem Object, oder mit unserm eigenen innern Zustande bekannt. Die Vorstellungen von unsrem eigenen Zustande, als einem vorstellenden Wesen heißen Gefühle, und alles Gefühl ist entweder angenehm, oder unangenehm. Ich nenne hier indessen die angenehmen Gefühle Vergnügen, die unangenehmen Schmerz. Alles Gefühl also ist nur Vorstellung in uns, ausser uns nichts. Gefühle entstehen zunächst aus einer bestimmten Veränderung unsrer Nerven, und diese Veränderung der Nerven durch Eindrücke, die auf sie gemacht werden. Geschieht dieser Eindruck nach physischen Gesetzen der Materie, so heißen die Gefühle physische Gefühle; entstehen sie aus der Thätigkeit unsrer Sele, so heißen sie geistige Gefühle. Unsre Sele findet zu ihren Thätigkeiten nirgend selbst einen Stoff in sich, woran sie ihre Kraft üben könnte, sie muß denselben von etwas außer ihr hernehmen,

und so hängen unsre Gefühle von Dingen außer uns ab, wenigstens ihrer Wirklichkeit nach.

Unsre Vorstellung ist keine Vorstellung, wenn wir nicht uns selbst von dem vorgestellten Object, und dem bloßen Vorstellen unterscheiden, und beides auf uns beziehen können. Sollen wir uns von etwas unterscheiden, und es auf uns beziehen können, so müssen wir Merkmale haben, durch die wir uns von andern Dingen unterscheiden, das heißt: wir müssen einen bestimmten Zustand haben, und uns denselben selbst vorstellen. Es erzeugt also jede Vorstellung, jede Aeußerung unsrer Seelenkraft in uns ein Gefühl, und da jedes Gefühl angenehm, oder unangenehm ist, so erzeugt jede Veränderung, die in unsrer Seele vorgeht, Schmerz, oder Vergnügen. Glückseligkeit ist die Idee von unserm fortdaurenden angenehmen Zustande durch die ganze Dauer unsers Daseyns.

In theoretischer Absicht wird also Glückseligkeit immer eine Idee bleiben, welche zu realisiren nicht in unsrer Gewalt steht; weil zu jedem Gefühle die ursprünglich veranlassende Ursache ein Ding außer uns, und also von uns unabhängig ist. Zwar sammelt sich unser Geist viele Vorstellungen von äußerm Stoff, bewahrt ihn durch das Gedächtniß auf, zieht ihn wieder hervor, und verbindet oder trennet ihn durch die Einbildungskraft nach Belieben, und verschaft sich auf diese Art Gefühle, bey denen er von Dingen außer sich ganz unabhängig ist. Es ist auch ein möglicher Gedanke, daß wir uns durch verschiedene Epochen unsers Lebens so reichlichen Stoff sammelten, daß wir am Ende zu unsrer Glückseligkeit der äußern Dinge gar nicht mehr bedürften, und sie ganz in uns finden könnten. Allein was nützen uns Möglichkeiten, von denen wir keinen Grund haben, ihre Wirklichkeit einst zu hoffen? alles Vergnügen und aller Schmerz besteht doch nur in einer Modification unsrer Denkorgane, und wenn wir diese bey Ablegung unsrer sterblichen

Hülle

Hülle verlieren, so können wir nicht schon wissen, ob jenseits auch noch Schmerz und Vergnügen seyn wird, und ob sie von so einer Beschaffenheit seyn werden, wie in dem jetzigen Leben.

Indessen ist Glückseligkeit für uns doch so eine nothwendige Idee, daß unser Daseyn ohne Glückseligkeit für uns gar keinen Reiz haben, und uns gänzlich gleichgültig seyn würde. Ja selbst die Tugend, so einen erhabenen und absoluten Werth sie immer für uns hat und haben muß, würde doch nie einen Wunsch in uns erzeugen können, ohne Glückseligkeit blos um ihrentwillen dazuseyn. Wir würden sie bewundern und anstaunen; aber wenn wir nicht mit ihr zugleich glücklich seyn könnten, oder, wenn wir, um ihrer habhaft zu werden, unglückselige Wesen werden müßten, so würden wir unsre Vernichtung der Tugend vorziehen.

Einer Thatsache unsers innersten Bewußtseyns nach ist also Glückseligkeit für uns noth-

wendiges Bedürfniß, und das Sittengesetz kann dieses nothwendige Bedürfniß nicht aufheben, ohne die menschliche Natur zu zerstören.

Ja in diesem Leben sehen wir sogar, daß Schmerz unsre Natur zerstört, und Vergnügen, im rechten Maaße genossen, unsre Gesundheit, und mit ihr die Lebenskräfte vermehrt und stärkt. Unsre Seele bedarf zur Aeußerung ihrer geistigen Kräfte immer des Körpers, durch den sie gleichsam, als durch ein nöthiges Werkzeug, wirken muß. Die Vernunftwirkungen, und mit ihnen alle Sittlichkeit, hören auf, so bald dieses Werkzeug unbrauchbar wird. Daher kommt es, daß das Sittengesetz die Vergnügen, so fern sie zu unsrer Glückseligkeit beitragen, uns selbst zur Pflicht macht, und alles Schmerz: verursachende, so fern es unsre Glückseligkeit hindert, verbietet.

So lange Schmerz und Vergnügen zu unsrer Sittlichkeit kein Verhältniß haben, das heißt: durch das Sittengesetz weder geboten, noch ver-

boten werden, so lange werden sie auch von demselben als gleichgültige Dinge angesehen, die weder gut noch böse sind; und hierinn hatten die Stoiker recht. Aber für uns, als fühlende Wesen, sind sie nicht gleichgültig, sondern bestimmen uns nach Naturgesetzen zu Bestrebungen, nämlich den Schmerz zu entfernen, und die Vergnügen zu begehren.

Alle Handlungen des Menschen haben eine nothwendige Beziehung, erstens, auf das Sittengesetz, durch das sie als geboten, oder als gleichgültig oder als verboten erkannt werden; und, dann, auf unsre Glückseligkeit, indem sie uns entweder Vergnügen, oder Schmerz verursachen; aber nicht jeder Schmerz ist unsrer Glückseligkeit zuwider, nicht jedes Vergnügen trägt zu ihr bei. Der Genuß eines Vergnügens kann uns andere köstlichere und vortreflichere Vergnügen rauben, kann Elend und Schmerz zur Begleiterinn haben; so wie im Gegentheile ein freiwillig übernommener Schmerz eine Quelle von vielen wahren Vergnügen seyn kann.

Das Sittengesetz also kann, ohne die Sittlichkeit selbst zu zerstören, nie das Streben nach Glückseligkeit verbieten, wohl aber das Streben nach Vergnügen, oder das Schmerzausweichen, so fern beide unsrer Glückseligkeit Abbruch thun. Vielmehr muß das Sittengesetz Glückseligkeit gebieten, weil der Zustand der wahren Glückseligkeit derjenige Zustand ist, in dem wir am fähigsten sind, sittlich gut zu werden, und weil ein Wesen, dessen Kräfte sich einander widerstritten, sich selbst durch diesen Widerstreit zerstören müßte.

Sittlichkeit und Glückseligkeit sind also beide für uns nothwendig. Die Erstere beruht auf Vernunftnothwendigkeit, die Leztere auf Naturnothwendigkeit. Zusammen genommen machen sie das höchste Gut des Menschen aus, und sind unser lezter Zweck, weil wir sonst nichts in uns, als vernünftigen Wesen, finden, wornach wir streben möchten oder sollten, oder was wir erreichen könnten.

Aber wie müssen denn Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammen verbunden seyn, in welchem Verhältnisse müssen sie stehen, damit sie das höchste Gut ausmachen? Hier müssen wir lediglich von Thatsachen unsers Bewustseyns ausgehen, und dieß, scheint mir, giebt uns eine sehr deutliche Antwort. Ich lese in meinem Innersten, daß mich Glückseligkeit an sich noch nicht sittlich gut mache, daß ich aber ohne Sittlichkeit auch nie glückselig werden könne. Zur Glückseligkeit bedarf ich nichts weiter, als daß ein angenehmer fortdauernder Zustand meines Daseyns für mich Bedürfniß sey, daß ich ein Gefühlvermögen habe, und daß auf dieses Gefühlvermögen angenehme Eindrücke gemacht werden, es mögen hernach diese Eindrücke herkommen, woher sie wollen, mögen von einer angenehmen Art seyn, von welcher sie wollen, wenn ich nur kein weiteres Bedürfniß habe, dessen Nichtbefriedigung mir Schmerz, fortdauernden Schmerz verursacht. Ich möchte zwar glückselig seyn, weiß aber nicht, ob ich es jemals seyn werde.

Als glückseliges Wesen habe ich nur in meinen Augen, als sinnliches Wesen, für mich einen Werth; ich nütze andern Dingen nichts, und mein Werth ist nur subjectiv. Um glückselig zu seyn, brauche ich kein Sittengesetz, als eine nothwendige Bedingung zum Handeln, weil mich das Naturgesetz schon hinreichend, und unwiderstehlich bestimmt. Ich brauche auch keine Freiheit des Willens; ohne Sittengesetz aber, und ohne Freiheit des Willens, ist keine Sittlichkeit, keine Tugend möglich. Glückseligkeit also macht mich noch nicht sittlich gut. Ich kann mir tausend Wesen denken, die auf diese Art zur Glückseligkeit bestimmt sind, sie auch erreichen, ohne daß sie die mindeste Anlage zur Sittlichfähigkeit haben.

Ganz anders verhält es sich, wenn ich mich als vernünftiges Wesen von der sittlichen Seite betrachte. Hier sagt mir mein innerstes Bewußtseyn: Das Sittengesetz kann sich die Naturgesetze zwar nicht unterwerfen, um sie zu deiner Glückseligkeit zu beherrschen;

aber

aber ohne Sittlichkeit kannst du auch nie glückselig werden, und nur der tugendhafte verdient auch glückselig zu seyn.

Daß das Sittengesetz sich die Naturgesetze in Absicht auf menschliche Glückseligkeit nicht unterwerfen könne, davon überzeugt uns die Erfahrung schon hinlänglich, wenn wir auch keine andere Gründe hätten, dieß zu beweisen. Der Tugendhafte bestrebt sich gewiß aus allen Kräften, überall Wohl unter seinen Mitgeschöpfen zu verbreiten, dem Elende, der Armuth und andern menschlichen Plagen zu steuern, so viel es in seiner Gewalt steht. Er würde dieß nicht thun, wenn er nicht aus sich die Idee entwickeln könnte, daß Glückseligkeit und wahres Wohlseyn für den Menschen, und also auch für ihn Bedürfniß sey, er würde auch gewiß für sich alles Mögliche thun, um sein Wohl zu befördern, weil er es bey andern zu thun für Pflicht hält, und die Gründe in beiden Fällen gleich sind. Allein die Tugendhaften, die rechtschaffnen Menschen sind

so wenig die glücklichsten Sterblichen, daß über alle übrigen Mühseligkeiten, die alle Menschen gleich drücken, noch die Verfolgungen böser Menschen, deren Absichten sie im Wege stehen, ein steter Kampf mit ihrer Sinnlichkeit, und viele andere Aufopferungen, die sie der Tugend machen müssen, besondere Quellen unangenehmer Gefühle für sie werden. Die Naturgesetze gehen ungestört ihren Gang fort, sie sind die nämlichen für alle Menschen, böse sowohl, als gute; ihre Wirkungen treffen beide in gleichem Maase, und die menschlichen Kräfte sind zu gering, zu unvermögend und meistens ganz unfähig, dem Laufe der Natur Einhalt zu thun, und dem Strome natürlicher Uebel zu entgehen. Bei dem Erwerbe zeitlicher Güter setzt sich der Bösewicht über alle Schranken der Sittlichkeit hinweg, und trachtet nach denselben auf allen möglichen Wegen, wenn er nur seine Absicht erreicht. Der rechtschaffne Mann darf die Wege nicht alle betreten, das Sittengesetz verbietet ihm alle Mittel und Wege, die nicht mit Recht bestehen können;

nen; und da auf erlaubten Wegen der Erwerb zeitlicher Güter oft unmöglich ist, so ist der Rechtschaffne dabei gemeiniglich schlimm daran. Unsre praktische Vernunft ist auch bescheiden genug, die Gränzen ihrer Macht nicht zu überschreiten; sie gebietet nur dem Willen, der frei und von Naturgesetzen unabhängig ist, und gebietet äußere Handlungen nur so weit, als sie dem Menschen möglich sind; sie endet also dort ihre Gesetzgebung, wo die Natur die Ihrige anhebt, weil die Gesetzgebung der Vernunft eine Gesetzgebung der Freiheit ist, und daher sich auf die Natur, wo alles nach nothwendigen Gesetzen schon ohnehin bestimmt ist, sich nicht erstrecken kann.

Es ist nur ein einziger Fall möglich, wo Sittlichkeit glückselig machen könnte, dann nämlich, wenn wir zur Glückseligkeit äußere Güter gar nicht mehr nothwendig hätten, und wenn Sittlichkeit für sich allein schon Glückseligkeit gewähren könnte.

Ich sehe schon in diesem Leben, daß wahre Glückseligkeit nicht in äußerm Genuße besteht, sonst wären der reiche Thor, und der mächtige Bösewicht die glücklichsten Menschen. Ich sehe vielmehr, daß wahre Glückseligkeit in innerer Zufriedenheit besteht, und daß daher derjenige, der sie nicht in sich findet, sie auch nirgend finden werde. Wenn ich den Begrif Zufriedenheit zergliedere, so bemerke ich, daß Zufriedenheit in nichts Anderm bestehe, als in einer freien Wirksamkeit meiner Seelenkräfte. Zu dieser freien Wirksamkeit aber wird erfordert, erstens: daß keine Hindernisse vorhanden seyen, die sie hemmen, und daß meine verschiedenen Selenkräfte zusammstimmen; denn stimmen sie nicht zusammen, so sind sie im Widerstreit. Um diesen Widerstreit zu heben, muß ich kämpfen, in jedem Kampfe der Kräfte schwächen sie sich einander selbst, meine Kräfte werden vermindert, und jede Kraft wird von ihrer gehörigen Richtung, nach der sie hätte hinwirken sollen, abgewendet.

So lange also noch in mir ein Widerstreit verschiedener Seelenvermögen vorhanden ist, kann ich nie wahrhaft glücklich werden Nun sehe ich aber in meiner Natur zwei verschiedene Gesetze, die in stetem Widerstreite begriffen sind, das Gesetz der Sinnlichkeit, und das Gesetz der Vernunft. Hätte ich keine Freiheit, so müßte ich gleichwohl bei diesem Kampfe einen müßigen Zuschauer abgeben, der freilich dabei am meisten litte, der aber demohngeachtet gleichwohl abwarten müßte, welches Gesetz am Ende obsiegen, und welchem er sich als Sieger unwiderstehlich in die Arme werfen müßte. Aber ich bin ein freies Wesen, und durch meine Freiheit Richter in diesem Kampfe, den ich entscheiden kann, so bald ich will. Die Sinnlichkeit bestimmt freilich mein Begehrungsvermögen nothwendig, aber ohne Erlaubniß meines Willens kann das Begehrungsvermögen nicht wirken, sondern muß unthätig bleiben. Ich kann mir also das Gesetz der Sinnlichkeit unterwerfen. Das Gesetz der Vernunft kann ich mir nicht unterwerfen, sondern dem bleibe ich allezeit unter-

wor-

worfen. Das Gesetz der Sinnlichkeit schweigt, wenn ich ihm nicht genug gethan habe, das Gesetz der Vernunft schweigt nicht, es ruft mir immer zu: Du hättest sollen, und sollst noch.

Die äußern Güter also hören für mich auf, Bedingungen meiner Glückseligkeit zu seyn, so fern ich mir meine Sinnlichkeit unterwerfe, so fern ich dieß thue, so, daß äußere Güter zu meinem Vergnügen keine nothwendigen Erfordernisse mehr sind, so fern habe ich auch äußere Güter zu meiner Glückseligkeit nicht mehr nothwendig. So weit ich äußere Dinge zur Nothdurft und zur Erhaltung meines Lebens bedarf, finde ich sie überall, wenn ich sie nur in anderweitigen Rücksichten nicht nöthig habe.

Wenn ich aber gleich das Object meiner Sinnlichkeit ändern, und selbst meinen Wünschen und Begierden eine andere Richtung zu geben vermag, so kann ich doch die Sinnlichkeit, und mit ihr den Trieb nach Vergnügen nicht aus meiner Natur wegtilgen, ohne mich als Mensch selbst zu zerstören. Die Natur legt mir durch ein noth-

wendiges Gesetz auf, nach Vergnügen zu streben, und diesem Gesetze kann und darf ich auch nicht widerstehen. Sollte indessen aus dem Triebe nach Vergnügen Glückseligkeit als innere Zufriedenheit hervorgehen, so muß ich das Gesetz der Vernunft und das Gesetz der Sinnlichkeit so in mir zu vereinigen suchen, daß ihr Widerstreit aufhört, und sie beide in eins zusammstimmen. Wie ist nun aber dieß möglich? Soll die Vernunft der Sinnlichkeit, oder diese jener nachgeben? Und wenn eins von beiden nachgeben muß, was hat sie für einen Ersatz von der andern zu erwarten? Denn da beide zusammen meine Menschheit ausmachen, und beide in mir, als einem Naturwesen, nothwendig vorhanden sind, so sind auch beide befugt, ihre Ansprüche geltend zu machen.

Fordern wir nun die Vernunft auf, ihre Rechte zu vertheidigen, so wird sie folgendes zu erinnern haben: Es ist Thatsache eines jeden menschlichen Bewustseyns, daß mein Gesetz, als Sittengesetz, das höchste Gesetz für den Menschen

sey,

sey, dem er nicht entgegenhandeln darf, und dessen Befolgung er alles Uibrige nachsetzen soll. Meine Absicht ist nicht die Sinnlichkeit zu Grunde zu richten, sondern ich fordere nur, daß sie sich nach meinem Gesetze bequeme, ja ich gebiete ihr so gar selbst, nach Vergnügen zu streben, und dem Schmerz auszuweichen, wenn beides zur wahren Glückseligkeit des Menschen beiträgt; nur wenn die Sinnlichkeit blind verfahren, und durch falsche Vorspieglungen sich täuschen lassen, und durch ausschweifenden, oder was immer für unächten Genuß, die Glückseligkeit des Menschen stören wollte, nur dann fordere ich, daß sie sich meinem Gesetze unterwerfe. Unterwirft sie sich nicht, so kann sie ihren Zweck niemals erreichen; und ich mache es ihr auch unmöglich, jemals ihn zu erreichen. Denn sie wird, sich selbst überlassen, blindlings in ihr Verderben rennen, und Schaam und Reue werden sie noch überdieß verfolgen. Ueberläßt sie sich aber meiner Leitung, achtet sie mein Gesetz über alles, und unterwirft sie sich demselben, wie sie es selbst als

ihre

ihre Pflicht und Schuldigkeit anerkennen muß; dann gewähre ich ihr ädlere und köstlichere Vergnügen, als ihr äußere Güter jemals hätten gewähren können. Diese meine Vergnügen sind von der Art, daß sie nicht von äußern zufälligen Dingen abhängen, daß nichts dieselben dem Menschen zu rauben vermag, daß sie in der Gewalt des Menschen stehen, daß er sie überall findet, und daß sie ihn auch noch im Tode begleiten. Ich allein eröffne dem Menschen eine Ewigkeit, und zeige ihm eine göttliche Gerechtigkeit, von der er reichliche Belohnung für alles, was er mir zum Opfer bringt, mit Zuversicht erwarten kann. Aber meine Straffe und meine Belohnung ist schon in diesem Leben so groß und so gewiß, daß die Erstere in dem Herzen jedes Tugendhaften, und die Leztere in dem Herzen eines jeden Bösewichts deutlich zu lesen ist. Freilich fordere ich, daß in dem Falle, wenn zwischen Elend, ja selbst dem Tode und der Pflicht zu wählen ist, der Mensch auch sein Leben aus Achtung für mein Gesetz hingebe, und sich entschließe, um meinet willen im Elende

zu

zu schmachten. Allein was verliert er dabei? Was würde ihm ein Leben frommen, das er sich nur durch Ungerechtigkeit erhalten hätte, das ihm vielleicht nur übrig geblieben ist, um sich über seine Feigheit und Niederträchtigkeit selbst verachten zu müssen? Was könnten ihm alle äußern Güter für eine Glückseligkeit gewähren, deren Genuß ihm beißende Vorwürfe des Gewissens vergällen würden? Was hätte wohl der Tod für ihn schrecklicheres haben können? Der Gedanke, daß er um seiner Tugend willen sterbe, würde ihn noch beim lezten Odemzuge mit dem erhabensten Wonnegedanken, der gewiß alle Schrecken des Todes verbannet hätte, erfüllet haben; oder er würde bei allem Anscheine des äußern Elendes in sich eine eigene Welt gefunden haben, in der er durch Selbstzufriedenheit und durch das Bewußtseyn, daß er für die Tugend unschuldig leide, glücklicher gewesen seyn würde, als bei aller äußern Glückseligkeit, bei der ihm die nöthigste Bedingung, glückselig zu seyn, ein gutes Gewissen, gemangelt hätte. Ich fordere also unbedingt, daß mir die

Sinn-

Sinnlichkeit gehorche, und das kann und soll sie um so mehr, da ich allein sie auf den Weg zur wahren Glückseligkeit leiten kann, da ohne meine Leitung, und ohne mir zu gehorchen, es nirgends eine Glückseligkeit giebt, und da, wenn der Mensch mich einmal liebenswürdig findet, ich allein ihm wahre Glückseligkeit gewähren kann.

Ich sehe in Wahrheit nicht, was ich diesen gründlichen Forderungen der Vernunft entgegen setzen könnte, oder was die Sinnlichkeit dagegen einzuwenden im Stande wäre. Alle diese Forderungen sind Thatsachen, die auf unmittelbares deutliches Bewußtseyn gegründet sind, und selbst in der Erfahrung ihre Bestättigung erhalten. Ich sehe, daß, wenn ich mich dem Sittengesetze unterwerfe, dieß die einzig mögliche Art sey, den Widerstreit meines geistigen und physischen Wesens zu heben. Das Sittengesetz gebietet mir selbst mein wahres Wohl zu befördern, sagt mir selbst: Mache dich glücklich. Wenn ein Vergnügen, wenn der Genuß eines äußern Guts mit

dem Sittengesetze nicht mehr bestehen kann, so hört dieses Vergnügen, und dieser Genuß auf, für mich gut zu seyn, er mindert mein wahres Wohlseyn, und macht mich früher oder später unglücklich.

Ich kann auch keiner wahren Zufriedenheit theilhaftig werden, wenn ich dem Sittengesetze entgegen handle, weil mich Selbstverachtung und innere Reue stets verfolgen wird. Tugend hingegen gewährt mir die moralischen Vergnügen, die von ganz anderer Art sind, als die thierischen, ich muß sie höher schätzen, weil sie einen sittlichen Werth haben; (versteht sich, so fern sie blosse Folgen, nicht Zwecke meiner guten Handlungen sind) sie beruhen auf Gesetzen meiner Freiheit, und ich habe sie daher in meiner Gewalt, sie sind mein innigstes Eigenthum, das mir Niemand entwenden, in dessen Besitze mich Niemand stören kann. Wer diese Vergnügen einmal gekostet hat, wer einmal Geschmack daran findet, wird ihnen allen übrigen Tand vorübergehender Wollüste gerne aufopfern,

opfern, und das größte Elend, selbst nicht die Schrecken des Todes werden im Stande seyn, sie zu überwiegen. Ja schon in dem Gedanken, für die Tugend zu leiden, liegt etwas so Großes, so Erhabenes und Bezauberndes, daß alles Uebrige seinen Werth, und seine Reize verliert, wenn man es damit vergleicht. Wenn gleich also Sittlichkeit keine äußere Glückseligkeit versprechen kann, so ist sie doch die nothwendige Bedingung, ohne der uns alles Aeußere keine wahre Glückseligkeit verschaffen kann. Kommt uns irgend von außen her ein Glück, so lehret uns das Sittengesetz, dasselbe so zu gebrauchen, daß wir dabei wahrhaft glücklich werden; und endlich ist Tugend selbst die erste, und reinste Quelle der schätzenswerthesten Glückseligkeit durch die moralischen Vergnügen.

Es kommt also nur darauf an, um allen Widerstreit des Gesetzes der Vernunft und der Natur in uns zu heben, daß man an moralischen Vergnügen Geschmack finde; und das geschieht, so bald sich

das Sittengesetz in uns hinlänglich entwickelt hat, daß eine zu große Reizbarkeit der Sinnlichkeit vermieden, und auf diese Art der Heftigkeit der Neigungen und Leidenschaften gesteuert werde. Freilich muß das schon das Geschäfte der Erziehung seyn, und es ist eine schon mehr als halb verlohrne Sache, wenn sich der erwachsene Mensch schon überall von Leidenschaften, bösen Begierlichkeiten, üblen Gewohnheiten und dergleichen umströmt sieht, wenn ihm diese Dinge schon von Kindheit an zur zweiten Natur geworden sind, und wenn er diese zweite Natur erst wieder ablegen soll, wo sich doch seine Gefühlswerkzeuge, sein Fleisch und Blut, so zu sagen, schon darauf eingerichtet haben.

Die Glückseligkeit muß also, wenn je eine erreicht, von Menschen erreicht werden soll, in jedem Falle der Sittlichkeit untergeordnet werden, und auf diese Art allein ist es möglich, daß sie beide in dem Menschen zugleich beisammen bestehen können.

Wollte man die Glückseligkeit für das oberste Gut halten, Sittlichkeit aus ihr ableiten, oder ihr unterordnen, so wären wir von allen Seiten betrogen. Es ist wirklich zu verwundern, wie man in den Irrthum gerathen konnte, Sittlichkeit mit Glückseligkeit für einerlei zu halten, da doch die Thatsachen, die hiebei zum Grunde liegen, so offenbar und so deutlich vor Augen liegen. Das Sittengesetz gebietet mit unbedingter Nothwendigkeit, und von der andern Seite sehe ich, daß es willkürlich sey, ob ich ein Vergnügen genießen wolle, oder nicht, sollte es auch das unschuldigste, das reinste seyn. Selbst wenn man in die moralischen Vergnügen die Sittlichkeit setzen wollte, fände sich ein Widerspruch. Warum thut man das Gute so gern heimlich? Warum fliehet man dabei alles Selbstlob, sollten wir es auch nur in unserm Herzen uns selbst ertheilen? Warum verschwindet alles sittliche Vergnügen bei einer Handlung so gleich, so bald wir uns selbst als sinnliche Wesen zum Zweck derselben machen, so bald eine eigennützige Absicht dabei statt hat?

Sollte denn, wenn ich andern wohlthue, und zugleich dabei meinen Vortheil suche, meine Handlung nicht einen größern sittlichen Werth bekommen, als wenn ich dabei für mich uneigennützig bin? Warum gewährt uns denn eine wohlthätige Handlung nur dann ein moralisches Vergnügen, wenn wir uns dabei nicht des mindesten Eigennutzes bewußt sind? Vielleicht, weil der uneigennützige Wille eine reichere Quelle des Guten ist, als der eigennützige? Das sehe ich nicht ein. Wenn blos das Vergnügen die Triebfeder des Willens ist, so muß mein Wille desto mehr Gutes zu thun geneigt seyn, je mehr Triebfedern des Vergnügens ich ihm unterlege, und da finde ich bei eigennützigen, aber doch zugleich andern wohlthuenden Handlungen weit mehrere Triebfedern, als bei uneigennützigen, wo ich mich so oft selbst zum Opfer machen muß. Je mehrere Triebfedern aber für meinen Willen vorhanden sind, desto geneigter wird er zum Wirklichhandeln, er wird also eine desto reichere Quelle der Glückseligkeit werden, und die größten moralischen Vergnügen

könn-

könnten nur mit Eigennutze bestehen. Dagegen spricht aber unsre ganze Vernunft.

Zwar vernehme ich in mir eine Stimme: Mache dich glücklich! Wenn ich aber frage, warum soll ich mich glücklich machen, so erhalte ich die Antwort: Weil glückselig seyn für dich Bedürfniß ist. Gesetzt nun, ich will keine Glückseligkeit, und das kann ich doch, wenn ich mich von Seite der sinnlichen Natur betrachte, gar wohl; ich will das Bedürfniß glücklich zu seyn selbst nicht, ich ziehe meine Vernichtung vor, ich sehe, daß ich wahre Glückseligkeit nirgends finde, und ich will also lieber gar keine, wer kann mirs verdenken? Ist der lasterhaft, der sich ein Vergnügen versagt? Gewiß gar nicht. Wer auf seine Glückseligkeit Verzicht thut, wer sie auf unschicklichen Wegen sucht, mag immer ein Thor seyn, ein Bösewicht ist er noch nicht. Wer seine Vergnügen zur größten Summe der Glückseligkeit zu berechnen weiß, und sie auf dem rechten Wege sucht, mag immer ein kluger Mann

 seyn,

seyn, aber ein rechtschaffener tugendhafter Mann, eine ädle großmüthige Seele ist er darum noch nicht.

Der Trieb nach Glückseligkeit also kann sich nicht mit einem unbedingten Gesetze in uns ankünden; durch ihn ist kein Sittengesetz möglich. Alle meine Glückseligkeit besteht in Vergnügen, und alles Streben nach Vergnügen ist eigennützig; wie es keine eigennützige Tugend giebt, so giebt es auch keine Tugend, die mit Glückseligkeit einlei wäre. Der Mensch, der sich blos durch Gefühle gängeln läßt, sich nicht selbst seine Gefühle unterwirft, ist ein Sklav seiner Launen, diese beherrschen ihn, von diesen hängt er ganz ab. Ich möchte auf die Rechtschaffenheit oder Hülfe so eines moralischen Wollüstlings nie rechnen, aus Furcht, er möchte mich im Anfalle seiner bösen Laune eben so sehr verfolgen, als er mir ein andermal wohl zu thun bereit wäre.

Der Fall ereignet sich in dem menschlichen Leben oft, und vielleicht hat ihn jeder von uns schon an sich selbst erfahren, daß manche schwarze Stunde uns mit uns selbst, und mit allem, was da ist, mißvergnügt macht, es können äussere Umstände zusammtreffen, oder ein Mensch kann schon eine ursprüngliche Anlage haben, die ein solches trauriges Mißvergnügen anhaltend und herrschend macht.

Man kann sich nicht allemal, wenn man auch gern möchte, von diesen Grillen losmachen; in diesem Zustande vergrößert sich alles Uebel vor unsern Augen, und die Erfahrung bietet uns reichlichen Stoff dazu dar. Der Schmerz schwächt unsre Lebenskräfte ohnehin recht sehr; wir können uns unmöglich mehr zu einiger Hoffnung, daß es wieder besser gehen werde, erheben. Sollten wir verzweifeln, sollten wir auf die Vorsehung schmähen? Wenn wir uns unserm Schmerz überlassen, so thun wirs gewiß, wir werden ganz natürlich, wenn wir mit aller Welt unzufrieden sind, es auch

mit ihrem Schöpfer seyn, der die Welt nicht einmal so gut geschaffen hat, als wirs würden gethan haben, wenn er uns seine Weisheit, und seine Allmacht geliehen hätte. Es giebt Menschen, die sich in diesem Leben so gar alles verdorben haben, daß sie auch nie eine wahrscheinliche Hoffnung haben können, sich jemals wieder äußerlich glücklich zu sehen, wenn sie auch die Sache wirklich unpartheyisch betrachten. Was sollten sie thun? — ewig leiden? — dulden? — ausharren? Aber wozu dulden und ausharren, wenn es nicht mehr besser wird? Mache dich glücklich! diese Stimme spricht jetzt in diesen Umständen lauter und vernehmlicher, als jemals. Was habe ich zu thun? glücklich kann ich nicht werden, also muß ich dem Schmerz zu entgehen suchen, das fordert die Stimme der Pflicht: Mache dich glücklich! — Um tugendhaft zu seyn, muß ich mich selbst morden!

So weit führt Glückseligkeit, wenn man sie für Tugend hält, und so wenig steht es alsdann

in

in der Freiheit des Menschen, tugendhaft oder lasterhaft zu seyn. Wie wenig könnte ich in diesem Falle einen Menschen belehren, daß es Pflicht sey, sein Leben zu erhalten? Wenn er nur, in der Glückseligkeit seine Tugend sucht, so schließt und handelt er sehr consequent, wenn er glaubt, er müsse sich selbst diesem Leben entreißen, er handle zu seinem noch möglichen Besten ädel, und großmüthig, wenn er, seinen Geist zu befreien, sich einen Ausgang aus seiner irrdischen Gefangenschaft öffnet, und ich wüßte nach dem Glückseligkeitssysteme so einem Menschen weiter nichts gründliches entgegen zu setzen.

Gründen wir aber Sittlichkeit blos auf ein reines Vernunftgesetz, betrachten wir Tugend als den höchsten Zweck, und Glückseligkeit als einen Zweck, der nicht der höchste ist, sondern dem Sittengesetze untergeordnet bleibt, so kommen wir leichter aus der Sache. Bei allem Mangel an äußerer Glückseligkeit bleibt uns doch der höchste Lebenszweck noch immer übrig. Die Erhabenheit

der Tugend wird über sinnliche Gefühle siegen und uns dafür moralische gewähren, Selbstmord muß als das größte Verbrechen vor unsern Augen erscheinen, und die Beharrlichkeit im Guten wird uns diesseits oder jenseits noch immer frohe Aussichten übrig lassen. Verläßt uns gleich alles Gute in dieser Welt, so weit wir es zur äußern Glückseligkeit rechnen, so tragen wir doch immer ein Gut, das mehr als alle übrigen Güter werth ist, in unserm Busen herum, mit dem wir uns eine glückselige Welt in uns selbst schaffen können.

Tugend macht uns doch so fern glücklich, als sie uns moralische Gefühle gewährt, sie gewährt uns aber durch dieselben eine Glückseligkeit von der erhabensten Art, die nicht von äußern Ursachen, nicht von Zufällen abhängt; dabei versagt sie uns auch die thierischen Vergnügen, die äußere Glückseligkeit nicht, sondern gebietet uns nur, den Genuß derselben so zu mäßigen, daß wir dabei wahrhaft glücklich werden. Ohne ein sittlich guter Mensch zu seyn, kann man aber auch

kein

kein glücklicher Mensch werden; Sittlichkeit also ist eine nothwendige Bedingung zur Glückseligkeit.

Dagegen kann uns aber Glückseligkeit nie zu sittlich guten Menschen machen, und das Streben nach ihr nie Tugend hervorbringen; denn wir können keinen andern Grund haben, nach Glückseligkeit zu streben, als weil sie für uns Bedürfniß ist, und wir können keine andere Triebfeder dabei für unsre Willensbestimmungen haben, als Vergnügen, und so ist Streben nach Glückseligkeit an und für sich allemal eigennützig, und als Tugend unmöglich. Da indessen die Tugend von der Wirksamkeit der Seelenkräfte abhängt, diese Wirksamkeit aber einen tauglichen Zustand unsrer körperlichen Denk- Gefühl- und Bestrebungsorgane voraussetzt, dieser taugliche Zustand aber größtentheils innere Gemüthsruhe erfordert; diese Gemüthsruhe aber nur dann vorhanden ist, wenn die Bedürfnisse des Menschen gestillet sind, so erhellet hieraus, wie selbst das Streben nach Glückseligkeit sittlichen Werth bekommen,

men, und so Glückseligkeit und Tugend in dem Menschen vereint beisammen bestehen können.

Erkennen wir gleich Tugend als keine nothwendige Ursache, welche äußere Glückseligkeit unausbleiblich nach sich zieht, so giebt sie uns doch in unserm innersten Bewußtseyn das Zeugniß, daß wir nur durch sie würdig werden, glückselig zu seyn, und daß, wenn ein moralischer Weltenschöpfer ist, wir auch gewiß glücklich seyn werden, wenn wir es durch Tugend verdienet haben. Glückseligkeit dagegen, so sehr sie für uns auch Bedürfniß ist, giebt uns doch nie eine Anweisung auf Sittlichkeit, vielmehr, wenn man Sittlichkeit in der Glückseligkeit enthalten zu seyn glaubt, lauft man Gefahr, alle Sittlichkeit zu verlieren, oder unmöglich zu machen.

Nur die moralischen Vergnügen, welche allzeit nothwendige Folgen der Sittlichkeit sind, konnten den Irrthum veranlassen, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit eins seyen; man nahm sie immer in

einer nothwendigen Verbindung gewahr, und da die moralischen Vergnügen ihrer Natur nach, wie alle Gefühle, auf das Bestrebungsvermögen wirkten, und dasselbe reizten, nach Sittlichkeit noch mehr zu streben; und so sinnliches Begehrungsvermögen, und reiner Wille in eins zusammentraffen, und Achtung für das Sittengesetz und Vergnügen uns zugleich Triebfedern zur Tugend wurden; so war es sehr natürlich, da Sittlichkeit und Vergnügen unzertrennbar in eins zusammen flossen, sie auch für eins zu halten.

Aber aus dem Obigen erhellet klar genug, wie wesentlich verschieden sie sind, in welchem Verhältnisse sie zusammen stehen, und wie sie sich untergeordnet werden müssen. Es ist eine unfehlbare Wahrheit, die unmittelbar aus unserm Bewußtseyn fließt, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit beide für den Menschen nothwendig sind, daß jene auf absoluter Vernunftnothwendigkeit, diese auf bedingter Naturnothwendigkeit beruht, daß beide zusammen das höchste Gut des

Men-

Menschen ausmachen, und daß daher Streben nach denselben höchster und lezter Zweck des Menschen ist, daß aber Sittlichkeit der Glückseligkeit müsse vorgezogen, und diese jener untergeordnet werden, welches schon aus dem Sittengebote selbst erhellet, und daß endlich nur nach dieser Unterordnung es allein dem Menschen möglich ist, sich beiden anzunähern, und sie einst auch zu erreichen; daß aber ohne diese Unterordnung der Mensch den Zweck seines Daseyns nothwendig verfehlen, und irregeleitet werden muß.

Zum Beschlusse dieser Abhandlung will ich noch eine Bemerkung beifügen, die vielleicht so gar überflüßig nicht seyn kann. Man lärmt allenthalben über Religionsverfall, über Unglauben und Sittenlosigkeit unsrer Zeiten; giebt dieß alles der Philosophie Schuld, schreibt es auf Rechnung der Aufklärer, die man, um sie recht gehäßig zu machen, mit leeren Worten brandmarkt. Gewisse Menschen lassen heut zu Tage mit

mit lauter Freimaurern, Jakobinern, Illuminaten, wie einst mit Jansenisten, die Welt erfüllen, und verfolgen die Menschen mit Schreckworten.

Eben diese, und ähnliche Schreyer sind es, welche die kritische Philosophie verdächtig zu machen, ihr Ungrund und Gefährlichkeit für Religion und gute Sitten vorzuwerfen, und ihre Freunde zu verunglimpfen, sehr geschäftig sind. Man sieht es wohl, daß gewisse Herren hiebei ganz andere Absichten haben, als Religion, Sittlichkeit und Erkenntniß der Wahrheit zu befördern. Mit diesen Leuten habe ich nichts zu thun. Nur Wahrheitliebende Männer bitte ich, mit mir zu betrachten, in welch einem Verhältniße Religion und Sittlichkeit mit der neuern kritischen Philosophie stehen, wie weit man berechtiget, oder nicht berechtiget sey, ihr Gefährlichkeit vorzuwerfen, und wie weit man der Religion einen Dienst erweise, wenn man die neuere Philosophie zu unterdrücken sucht.

Ich behaupte, daß speculative dogmatische Philosophie, sie mag nun empirisch oder rational seyn, so wenig eine Religions- oder Sittenlehre begründen kann, daß sie vielmehr alle Religion zerstört; die Vorwürfe, die man ihr in unsern Tagen besonders machte, mögen daher so ungegründet nicht seyn.

Geht man in der speculativen Philosophie von der Betrachtung dieser Welt aus, so giebt uns eine jede Begebenheit der Natur wieder Anweisung auf eine frühere Naturbegebenheit, und dieser Fortgang läßt sich ins Unendliche denken, ohne daß wir genöthiget wären, über diese Sinnenwelt hinauszugehen, um dort einen von der Natur verschiedenen Weltenschöpfer anzunehmen. Alle Metaphysik führt zuletzt auf Spinozism. Oder will man aus der Vollkommenheit dieser Welt auf die Vollkommenheit ihres Urhebers schließen? — Nun da ist es freilich wahr, daß diese Welt einen überaus schönen Anblick gewähret; wahr, daß viele Vollkommenheit, Ordnung,

Schön-

Schönheit, Zweckmäßigkeit in ihr angetroffen werden, und daß die Vorzüglichkeit der Weltwesen wahrscheinlich noch weiter geht, als wir begreifen können; wir sind also auch wohl berechtiget, den Urheber der Welt für ein Wesen zu halten, das weiser, gütiger und mächtiger ist, als wir begreifen können. Allein wenn es uns erlaubt ist, aus den Vollkommenheiten dieser Welt auf die Vollkommenheiten ihres Urhebers zu schließen, so muß es uns auch aus dem nämlichen Grunde erlaubt seyn, von den Unvollkommenheiten derselben auf die Unvollkommenheiten des Schöpfers einen Schluß zu machen.

Nun wird es uns bei einer nur oberflächlichen Betrachtung der Natur, so weit wir sie kennen, nicht an reichlichem Stoffe von unzählbaren Uibeln fehlen, und hievon legen die religiösen Schreier, die immer über die schlimmen Zeiten und die Verdorbenheit unsers Zeitalters klagen, selbst das offenbarste Geständniß ab. Wenn man sagen wollte, daß wir nur einen kleinen

Theil dieser Schöpfung kennen, und daß es gar nicht ungereimt sey, von den Vollkommenheiten dieses Theils auf das Ganze zu schließen, daß sich bey dessen Uibersicht alle Uibel in lauter Quellen des Guten auflösen würden, daß also lauter Harmonie im Ganzen, und kein wahres Uibel vorhanden seyn würde; so kann ich mit dem nämlichen Befugnisse sagen: Wenn in diesem kleinen Welttheilchen, das ich kenne, schon so viele Uibel vorhanden sind, wie viele wird es deren nicht im Ganzen geben? Wie sehr wird dort alles, auch so gar das, was mir im Kleinen noch zweckmäßig und gut scheint, zu einander disharmoniren? Hat ein Weltenschöpfer hier im Kleinen die größten Unordnungen nicht vermeiden können, oder nicht wollen, oder nicht zu vermeiden gewußt, wie wenig wird er dieß im Ganzen vermocht haben; und wozu wäre ein so ohnmächtiger Gott wohl gut, wenn er noch diesen Namen verdiente? Wenn die Natur durch blinde Gesetze sehr zweckmäßig wirkt, wie wir es denn mit Augen sehen, wozu brauchen wir noch ein von der Welt ver-

schiedenes Wesen als Gott anzunehmen, von dem wir eben so wenig begreifen können, wie er durch sich selbst vorhanden seyn könne, und wie er durch sich selbst das vollkommenste Wesen seyn soll, so wenig wir es widersprechend finden, wenn wir annehmen, daß auch die Natur mit ihren zweckmäßigen Kräften schon immer, und durch sich selbst vorhanden seyn?

Wie wenig, könnte der Gotteslängner sagen, wie wenig finde ich einen Gott, der mir das Gute wie zum Dachfenster hereinträufeln läßt, oder der mir in Nöthen zu Hülfe käme, oder mich durch Wunder, sollte ich ihn auch noch so flehentlich bitten, aus Gefahren errettet! Vielmehr sehe ich, daß es überall meine eigene Klugheit, meine Geschicklichkeit, meine Thätigkeit ist, durch die ich mir allein alles Gute verschaffen, und durch die ich mich allein von allem Uibel befreien, und gegen dasselbe verwahren muß. Ich sehe, daß übrigens alles in der Welt von nothwendigen und unveränderlichen Gesetzen abhängt, die

die ich nicht vermeiden, denen ich nicht entgehen kann; und hierinnen haben der eifrigste Gottesverehrer und der Atheist, der rechtschaffene Mann und der Schurke gleiches Schicksal. Wozu sollte oder würde mir nun Religion nützen?

Empirische Philosophie also kann in mir keine Ueberzeugung von einem Daseyn Gottes bewirken, sie führt mich zulezt auf lauter Unbegreiflichkeiten, die mir, wenn ich doch nach den Grundsätzen, von denen ich ausgieng, consequent verfahren will, keinen Ausweg aus dieser Sinnenwelt hinaus verstatten. Ich bin gezwungen, mich entweder dem Skepticism, oder dem Materialism in die Arme zu stürzen, wenn ich doch meiner Philosophie gemäß handeln will.

Aber vielleicht bringt uns die rationale Philosophie dorthin, wohin es die empirische nicht vermag? — Wir wollen sehen.

Es ist ein Gesetz meiner Vernunft, daß ich überall das Bedingte ohne eine Bedingung, und eine Reihe der Bedingungen ohne erste und absolute Bedingung nicht denken kann. Hier stosse ich vermöge dieses Denkgesetzes auf das nothwendige, das unendliche, das vollkommenste Wesen, lauter Ideen in meinem Kopfe: nur wenn ich diese Ideen realisiren soll (und außer dem nützen sie mir zu nichts) finde ich, daß dieß schlechterdings unmöglich ist. Meine Vernunft sagt mir z. B. auch, es müsse einfache Dinge geben, weil es zusammengesetzte giebt, allein so bald ich die Idee des Einfachen in der Erfahrung realisiren will, stosse ich auf einen Widerspruch: Das Einfache müßte doch im Raume seyn, aber es kann im Raume eben so wenig etwas Einfaches geben, als es einen einfachen Raum giebt: denn der Raum ist eine stetige Grösse, in der kein Theil der kleinste seyn kann. Dürfte es nicht bei allen Vernunft-Ideen, wenn ich sie zu realisiren suche, eben so gehen? Das vollkommenste Wesen, wenn ich es zum Welturheber machen will, und außer

dem kann ich dieser Idee nie eine Wirklichkeit verschaffen, muß doch auch die vollkommenste Welt geschaffen haben. Aber ich möchte sehen, wer sich getraute, einen überzeugenden Beweis darzustellen, daß diese Welt, in der wir uns befinden, aus allen möglichen Welten die beste sey!

Es giebt in der Welt so viele Uibel, so viele Unvollkommenheiten, so viele Wesen, die ihren Zweck nicht erreichen: sollte ein allweises, allgütiges, allmächtiges Wesen diese Unvollkommenheiten nicht haben vermeiden können? Oder ließ sich die vollkommenste Harmonie aller Weltwesen ohne Uibel im Einzelnen nicht bewerkstelligen? Unmöglich findet es meine Vernunft nicht, und wenn es einmal möglich ist, warum machte der unendliche Verstand das nicht wirklich, was der eingeschränkte menschliche, als möglich denkt, und denken kann?

Die Erfahrung widerspricht also meiner Idee vom vollkommensten Wesen, und ohne Erfahrung

kann

kann ich diese Idee nicht realisiren, kann also keine Religion auf sie gründen; denn ich verstehe die Kunst nicht, Luftgebäuden eine Grundveste zu geben.

Aber auch zum praktischen Willensgebrauch in Rücksicht auf Sittlichkeit nützen diese Ideen eben so wenig, als sie zur Speculation der Vernunft taugen. Das Ideal der höchsten Tugend, unter dem Namen Heiligkeit, trage ich schon durch das Sittengesetz in meinem Bewußtseyn herum. Sollte mir die Idee des vollkommensten Wesens zur Triebfeder meiner sittlichen Willensbestimmungen dienen, wo Furcht vor dessen Allmacht, und Gerechtigkeit mich vom Bösen abhalten, oder Hoffnung auf dessen Güte, durch Belohnungen zum Guten anreizen würde, oder wo es mich durch Einflüsse eines übernatürlichen Beistandes der Mühe überheben würde, meinen bösen Lüsten und Gesinnungen in einem sauern Kampfe zu widerstehen; so würde meine Religion, auf die Idee dieses Wesens gegründet, meiner Tugend den größ-

ten Abbruch thun, indem sie mir die stärksten Reize darböte, meine uneigennützige Gesinnung in Befolgung des Sittengesetzes zu verfälschen.

Es würde mir also eine Religion, die auf Erfahrung, oder auf Vernunft-Ideen beruhte, so weit beide blos zur Speculation gehören, unnütz, und sich selbst zerstörend seyn. Diese Schlußfolge bestättiget die Geschichte der natürlichen Religion auf das vollkommenste.

Nirgends, und bei keinem Volke erblicken wir reine Naturreligion. Entweder man hob sich mit seinen Religionsbegriffen gar nie über die Erfahrung hinaus, und schuf sich aus Thieren, Steinen und dergleichen Naturgegenständen Gottheiten, die aller Vernunft zuwider waren: oder der große Haufe, wenn es weit kam, verehrte mächtige unsichtbare Wesen, die er sich, dem Menschen ähnlich, nach dem Modele seiner Leidenschaften dachte. Die Gelehrten indessen läugneten entweder das Daseyn Gottes gänzlich, oder hielten

Gott

Gott für ein unbegreifliches Wesen, das in seiner wonnvollen Musse sich um die Sterblichen hienieden gar nicht bekümmere, und um das man sich darum auch eben so wenig zu bekümmern habe. Es gab zwar schon im Alterthume einige Philosophen, die dem reinen Begrif von Gott als dem vollkommensten Wesen ziemlich nahe kamen; allein immer hatten ihre Theologieen etwas Abentheuerliches an sich, das nur den Verstand verwirren, und Schwärmerei verbreiten half. In den neuern Zeiten hat man gewiß alles versucht, um die vorhandenen Beweise vom Daseyn Gottes zu schärfen, und sie aufrecht zu erhalten. Allein was nützten endlich alle Bemühungen eines Cartes, eines Reimarus, eines Mendelssohn und so vieler anderer? Auf jeden Versuch, durch Vernunft das Daseyn Gottes zu erweisen, folgten von allen Seiten Widersprüche; keine Parthei bekehrte die andere, und brachte sie zum Weichen, und endlich diente alles Prüfen und Untersuchen nur dazu, die Schwäche und die Unzulänglich-

keit

keit unsrer Vernunft zu Ergründung übersinnlicher Dinge desto einleuchtender zu zeigen.

Noch verderblicher war für die guten Sitten jene Moralphilosophie, die sich auf Glückseligkeitsprinzipien gründete, und die beinahe herrschend zu werden begann; denn fern, daß sie ächte Tugend hätte befördern können, machte sie die Menschen zu eigennützigen Egoisten.

Jeder Mensch fühlt in sich einen Trieb nach Vergnügen zu streben, welchen zu befriedigen, er durch Bedürfniße seiner Natur angetrieben wird. Allein Vergnügen hat noch keinen sittlichen Werth, es kann dem Menschen eben so schädlich als nützlich seyn. Vergnügen können nur in so fern gut seyn, als sie für uns Bedürfniß sind. Gesetzt nun, ein von Natur unempfindlicher Mensch fühlte dieses Bedürfniß nicht, oder ein anderer machte es sich zur Maxime, lieber andern Dingen, als seinem Vergnügen nachzugehen; oder Jemand hätte aus Verdorbenheit einen unwiderstehlichen Hang

zu den ausschweifendsten und selbst unnatürlichsten Lüsten, und er könnte entweder aus Temperament, oder aus Gewohnheit seine Glückseligkeit nur in einer unnatürlichen Befriedigung derselben finden; wie könnte ich ihm hierbei begreiflich machen, daß es eine Pflicht gebe, die absolut und unbedingt nothwendig gebiete, und wie wäre eine solche Sittenlehre ohne Pflicht möglich? Wie könnte ich den andern tadeln, oder es ihm gar zum Verbrechen machen, wenn er sich gewisse ausschweifende, unnatürliche Vergnügen zum Ziele seiner Glückseligkeit setze? Oder wie könnte ich Jemand darum für einen sittlich bösen Menschen halten, weil er sich gewisse Vergnügen versagte, welche zu genießen er eben keine rechte Lust hat, und keine Nothwendigkeit dazu einsieht? Wie könnte ich Jemand überzeugen, daß es unerlaubte Vergnügen, und einen verwerflichen Gebrauch derselben gebe? Könnte mir nicht der ausschweifendste Wollüstling antworten: daß er glaube, desto tugendhafter zu handeln, mit je mehr Aufopferung er seiner größten Glückseligkeit, die er

in

in Ausschweifungen fände, nachjagte; denn die Tugend hat ja desto mehr Werth, je theurer man sie erkaufen muß! Oder sollten etwa die sittlichen Gefühle reiner, erhabener seyn, als die sinnlichen, oder die thierischen? Aber gesetzt, es fände Jemand an denselben kein Behagen; gesetzt er hätte keinen oder nur einen sehr schwachen Sinn dafür, wie könnte ich ihm wohl begreiflich machen, daß er nach denselben streben müsse? Es ist doch alles Gefühl, sey es moralisches, sey es sinnliches, als Triebfeder des Begehrungsvermögens eigennützig, und wie könnte ich es ihm als Pflicht aufbürden, eigennützig zu seyn? Täuschung, könnte er mir antworten, ists mit unsrer Tugend, mit unsrer moralischen Glückseligkeit. Ohne sinnliche Vergnügen sind die moralischen allein nicht hinreichend, uns vergnügt und zufrieden zu machen, sie sind kaum des Kampfes, kaum der Aufopferung werth, um die man sie erkaufen muß.

Zu dem, wenn Sittlichkeit von Gefühlen abgeleitet werden müßte, würde es nirgends

gends einhellige Begriffe von Tugend und Laster geben können. Jeder Mensch würde andere Bedürfnisse haben, jeder würde gezwungen seyn, sein Vergnügen anderswo zu suchen, und jeder würde sie auch anderswo finden. Es würde so vielerley Sittenlehren geben, als es Menschen giebt, und diese Sittenlehren würden oft im Widerspruche mit einander stehen müssen.

Was wäre die natürlichste Folge von diesen allen? Man müßte Recht und Pflicht für Täuschung halten, Tugend und Laster zusammen in eine Classe stellen, und nur zufällige Folgen könnten einen Unterschied zwischen ihnen machen. Man müßte die ganze Sittenlehre für eine eitle Erfindung müßiger und überweiser Köpfe ansehen; Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit, Zweifel und Unglaube würde alles seyn, was übrig bliebe.

Vergebens würde man sagen, daß nur nach Glückseligkeit, nicht nach Vergnügen streben, Pflicht sey daß man also bei dieser Sittenlehre

nichts

nichts der Leitung blinder Triebe, sondern alles der Vernunft einräumen müsse, die unsre Triebe allein leiten, und den Genuß der Vergnügen in Glückseligkeit umschaffen könne.

Bleibt Eigennutz nicht allemal Eigennutz? Zerstört nicht jeder Eigennutz, er sey, von welcher Art er wolle, das Wesen der Tugend? Und wäre man vielleicht weniger eigennützig, wenn man seine Vortheile auf eine kluge Art zu berechnen wüßte, um sich dadurch den meisten Genuß zu verschaffen? Aber wozu eine kluge Berechnung von einem Vermögen, das nicht mir gehört, das noch blos Sache des Zufalls ist, bei dem ich nicht voraussehen kann, ob, wenn ich auch alles mein jetziges Vermögen daran wage, ich es jemals in meine Gewalt bekommen werde? Es wäre so gar nichts geholfen, wenn man die Sittenlehre, (und das wäre hier doch der Fall,) in eine Klugheitslehre verwandeln wollte, daß man jene Geradheit und Offenherzigkeit, die den rechtschaffnen Mann so liebens-

und achtungswürdig macht, verwerfen, und die Schlauheit des Betrügers, und die Listigkeit des Schurken als die vortreflichsten Naturgaben anpreisen müßte. Es würde hierbei keine niederträchtige Handlung geben, für die man nicht eine Entschuldigung, eine schöne Seite, oder wohl gar Beifall finden könnte.

Ich kenne keine Pflicht, die nicht eine absolut nothwendige Forderung wäre, und ich kenne keine Zurechnung einer That, die nicht in meiner Freiheit steht, von der ich also auch die Folgen nicht voraussehen kann. Bei der Glückseligkeitslehre fehlet beides. Von dem Erstern überzeugt uns unser innerstes Bewußtseyn. Ich kann Niemand tadeln, der sich ein Vergnügen versagt, der nicht glückselig seyn will; als einen Thoren kann ich ihn verlachen, oder bedauern; aber als Bösewicht kann ich ihn nicht verachten, ja ich muß den Mann bewundern, der um seine Pflicht, die ihm die Vernunft gebietet, zu erfüllen, sich das Vergnügen ent-

zieht, der sich um derselben willen allen Martern, selbst, wenn es nöthig seyn sollte, dem Tode hingiebt. — Das zweite ist eben so offenbar. Meine Gefühle und meine Naturtriebe sind auf Naturgesetze gegründet, die ich nicht ändern kann; das Verhältniß der äußern Gegenstände und ihrer Wirkung auf mich, sind eben so unwandelbar, und außer meiner Macht. Ich sehe die Folgen einer Handlung nie voraus, ich weiß nicht, ob das, was mich jetzt vergnügt, auch glücklich machen werde, und ob ich bei meiner empirischen Sittenlehre nicht Ursache haben werde, meine jetzige Tugend in Zukunft zu bereuen, und mich gerade in dem Puncte für einen Bösewicht zu halten, in dem ich glaubte, meine Pflicht erfüllt, und meine Schuldigkeit gethan zu haben. O elende Tugend, die sich in Laster verwandeln, und mich armen Sterblichen zum Dummkopf oder zum Verbrecher machen kann!

Man nehme nun das bisher Gesagte zusammen, und urtheile, ob nicht jede speculativ-dogmatische Philosophie, und mit derselben die Glückseligkeitslehre, als philosophische Sittenlehre, gerade alle Religion zerstöre, ob sie nicht ihrer Natur nach zur Zweifelsucht, zum Unglauben und zur Sittenlosigkeit führe; ob man nicht der Religion, und den guten Sitten den größten Dienst erweise, wenn man diese gefährlichen Irrwege aufdeckt, und vor denselben warnet.

Doch lärmt man über die kritische Philosophie, die dies unternommen, und auf die glücklichste Weise geleistet hat; die mit den unläugbarsten Gründen allen natürlichen Dogmatism der Vernunft, er mag nun Spiritualism, oder Materialism, Theism, oder Atheism, Skeptizism oder wie immer heißen, zerstäubt, und die Glückseligkeitslehre ganz aus der Sittenlehre verbannet hat. Die kritische Philosophie zerstörte aber nicht blos, was ohnehin nichts taug-

te, sie baute dafür ein haltbares Gebäude, das, da es nicht auf Sand gegründet ist, auch nicht leicht zerstöret werden kann. Sie bestimmte eine richtige Gränze für unsre Vernunft, zeigte, wie weit unser Wissen reichen könne, und wo es aufhöret. Sie führte dadurch unsre Vernunft auf ihren wahren Standpunct zurück, den man bisher verkannte, stellte sichere Merkmale des Wahren und Falschen auf, und wies uns da, wo wir nichts mehr wissen können, zu einem vernünftigen Glauben an, der über allen Tadel, und über alle Sophisterei weit erhaben, zu unsrer Beruhigung hinreicht.

Noch größer und unsterblich ist das Verdienst, das sich die kritische Philosophie um die Sittenlehre machte. Das Wesen der Sittlichkeit fühlte der Mensch immer in sich, das Gefühl, das er davon wie eine leise Ahndung hatte, überwog zwar größtentheils alle Sophistereien der Schulen, und war Gegengewicht genug gegen die thierische Sinnlichkeit, wenigstens

stens so lang ein Mensch noch nach seinem gesunden schlichten Menschenverstand dachte und handelte; aber alle Versuche, dieses Wesen der Sittlichkeit auf richtige und deutliche Begriffe zu bringen, führten bisher auf lauter Abentheuer, und entfernten uns vom wahren Ziele immer mehr. Nur Kant war es vorbehalten, auch dieses Wesen zu finden, es aus der Natur des Menschen zu entwickeln, und auf richtige und deutliche Begriffe zurückzuführen.

Außer dem christlichen Evangelium hat noch keine Schule, keine Gesellschaft, keine Secte die Tugend so rein und so erhaben erblickt, wie Kant.

So vortreflich aber die Sittenlehre des Evangeliums ist, so verlohr sich doch ihre heilsame Wirksamkeit, so bald man sie mit Philosophie zu vermengen anfieng. Man trug die Mängel der letztern in die christliche Sittenlehre über, und diese führte nun selbst zu Aberglauben

ben und Schwärmerei. Von diesen Schlakken reinigte sie Kant, und öffnete die Bahn, auf der sie allein mit unsrer forschenden Vernunft zusammen treffen kann; er wußte das wahre Wesen der Sittlichkeit auszuspüren, dessen Quelle aufzudecken; ihm gelang es, Nothwendigkeit, der der Mensch als Naturwesen unterworfen ist, mit Freiheit zu vereinbaren, die Tugend von allem Eigennutze zu reinigen, ihr das Ueberschwengliche zu benehmen, durch das sie für den Menschen nie brauchbar gemacht werden konnte, und wodurch sie zur Schwärmerei verleitete. Er machte sie aus einem Eigenthume der Schule zum Eigenthume des gemeinen Menschenverstandes, und stellte dadurch Eintracht zwischen dem Evangelium, und der Philosophie her, deren Mangel seit einiger Zeit vielleicht mehr geschadet hat, als man gemeiniglich glauben mag.

Aber die kantische Philosophie, lärmen gewisse Schreier, die sie nicht einmal gelesen,

viel-

vielweniger gründlich durchstudiert haben, prediget Atheism, und droht aller Offenbarung den Umsturz! — Daß sie Atheism lehre, ist so eine ungerechte Beschuldigung, daß sie unmöglich aus redlichem Herzen kommen kann; sie ist so ein Schildchen für gewisse Herren; mit dem sie eigentlich alles Gute, das ihren bösen Absichten im Wege steht, verdächtig machen, und ihre Arglist unter dem Scheine der Religion gern verbergen möchten. Diesen Leuten ist nichts zu antworten, denn sie verdienen nur die allgemeine Verachtung der Menschheit, deren Rechte sie unterdrücken möchten, und die sie in Fesseln zu erhalten einzig bezwecken. Dem irregeführten Manne kann ich nur sagen: Nimm, und lies. — Daß man der kantischen Philosophie Umsturz der Offenbarung mit Unrecht zur Last legt, erhellt schon daraus, weil dieß außer ihrer Sphäre nach ihren eigenen Grundsätzen liegt. Offenbarung muß auf Thatsachen gegründet seyn, die die Philosophie gar nichts angehen. Nur die innern nothwendigen Merkmale einer

wah-

wahren Offenbarung gehören in ihr Gebiet, und diese lassen sich aus ihr gar schön entwickeln, sie lehrt durch dieselbe eine falsche vorgebliche Offenbarung von der wahren unterscheiden; verhütet, daß der todte Buchstabe des Evangeliums nicht zu Schwärmereien verleite, wodurch der Zweck des Evangeliums zerstöret wird, und hindert, daß wahre Religion nicht in Aberglauben, ächter Gottesdienst nicht in Afterdienst, und die wahre Kirche Gottes nicht in Pfaffthum verwandelt werde. Heil der Philosophie, die dieß leistete! Heil dem Manne, der diese Philosophie zuerst lehrte, und Heil den Aedlen, die sich bestreben, so eine Philosophie zu verbreiten, um dadurch Wohl über die Staaten, Wohl über die ganze Menschheit zu bringen!!

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lenz, Johann

Ueber die Bestimmung des Menschen ein philosophischer Versuch nach Grundsä
tzen der kritischen Philosophie

Regensburg 1796

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.3802
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11112035-6
VD18 12312266-001